جس میں انھوں نے وہ چشم دید واقعات درج کیے ہیں جو ۱۸۵۷ء کی بغاوت میں ضلع بجنور کے عوام و خواص کی طرف سے پیش آئے، اس کتاب میں انھوں نے انقلابیوں کو نمک حرام اور باغی کے لفظ سے یاد کیا ہے، بہرحال اس کتاب کی اشاعت سے ۱۸۵۷ء کی انقلابی تحریک کے بہت سے نئے گوشے سامنے آجاتے ہیں، یہ کتاب اس موضوع پر کام کرنے والوں کیلئے اچھا ماخذ ثابت ہوگی،

سوامی درشن - از سوامی مارہروی، صفحات ۱۵۴، کتابت وطباعت عمدہ، ناشر نظامی بک ایجنسی، بدایوں۔

"سوامی درشن" سوامی مارہروی کا مجموعۂ کلام ہے، جو ان کی نظموں، گیتوں، اور قطعات وغیرہ پر مشتمل ہے، انھوں نے خود اپنی شاعری کے بارے میں لکھا ہے کہ

"یہ نظمیں اور گیت جو آپ کے ہاتھوں میں ہے اس میں اس شاعر اور اس انسان کا دل دھڑک رہا ہے جو زندگی کی مختلف راہوں میں در بدر بھٹکتا رہا ہے، اور ہر در سے اپنے کاسۂ خیال میں کچھ نہ کچھ لیکر ہی واپس آیا ہے، اور اپنی جھولی میں ابتک جو کچھ جمع کیا ہے وہ آج آپ کے سامنے پیش کر رہا ہے۔"

ان کے کلام میں الفاظ کے حسن انتخاب اور حسن ادا کے ساتھ درد و سوز کی بھی بڑی فراوانی ہے، ان کے بعض خیالات سے اختلاف ممکن ہے، مگر ان کی ہندی آمیز نظمیں اور گیت اردو زبان کی شیرینی میں اضافہ کریں گے، پیش لفظ سے معلوم ہوتا ہے کہ ان کو نظم کے ساتھ اچھی نثر لکھنے پر بھی قدرت ہے۔

م ۔ ج

جلد ۹۲۔ ماہ جمادی الاخری ۱۳۸۳ھ مطابق ماہ نومبر ۱۹۶۳ء۔ عدد ۵

مضامین

شذرات

گذشتہ مہینے عرصہ کے بعد علی گڑھ جانے کا اتفاق ہوا اور یہ معلوم کرکے مسرت ہوئی کہ مسلم یونیورسٹی کے نئے وائس چانسلر بدرالدین طیب جی نے یونیورسٹی کی بعض پرانی خامیوں کو دور کرکے مفید اصلاحات کی ہیں اور اس کو وہ صحیح معنوں میں ایک تعلیمی و علمی ادارہ اور اسلامی تہذیب و ثقافت کا مرکز بنانا چاہتے ہیں اور یونیورسٹی کا بہی خواہ طبقہ ان کے کاموں سے پوری طرح مطمئن ہے، اس کے ساتھ بعض ایسی تجویزیں بھی سننے میں آئیں جو اسلامی روایات کے خلاف تھیں، مگر تحقیق سے معلوم ہوا کہ ان تجویزوں کو عمل میں لانے کا خیال ترک کر دیا گیا،

اس موقع پر چند اصولی باتیں یونیورسٹی کے ارباب حل و عقد کے گوش گذار کر دینا مناسب معلوم ہوتا ہے، یہ معلوم و مسلم ہے کہ مسلم یونیورسٹی کے قیام کا مقصد ہی اسلامی تہذیب و روایات کے مطابق مسلمان طلبہ کی تعلیم و تربیت اور ان کا تحفظ تھا، اور اس نے اپنی بعض خامیوں کے باوجود بڑی حد تک اس مقصد کو پورا کیا، اور مسلمانوں کی ذہنی و فکری تربیت پر بڑا گہرا اثر ڈالا، ہندوستان کے مسلمانوں کی قریب قریب تمام بڑی بڑی شخصیتیں اسی کی پیداوار ہیں، جو مدتوں مسلمانوں کی رہنمائی کرتی رہیں، گو ان سے غلطیاں بھی ہوئیں لیکن زندگی کے مختلف شعبوں میں ان کے نمایاں کارنامے ہیں اور آج بھی مسلم یونیورسٹی مسلمانوں کا نہ صرف سب سے بڑا تعلیمی ادارہ بلکہ ذہنی تربیت گاہ بھی ہے، اس کا جو رنگ ہوگا اور اس کے طلبہ جس قالب میں ڈھل کر نکلیں گے، اس کا اثر پورے ہندوستان کے مسلمانوں پر پڑیگا، اس لیے اس کے بنیادی مقاصد، اسکی روح اور اس کی خصوصیات کا ہر حال میں قائم رہنا ضروری ہے۔

اس سے انکار نہیں کہ زمانہ کے حالات اور تقاضے بدلتے رہتے ہیں، جن سے مطابقت ضروری ہے مگر اسی حد تک جس حد تک اصل مقاصد میں فرق نہ آئے، پھر ان حالات اور یونیورسٹی کی خصوصیات میں کوئی تضاد بھی نہیں ہے، خالص تعلیمی معاملات و مسائل کا ان خصوصیات اور اسلامی تہذیب و روایات سے کوئی تصادم نہیں ہوتا، تصادم تو مذہب و ملت سے آزاد طبقہ کے غیر اسلامی عقائد و تصورات اور ہوس پرست اور عیش کوش سوسائٹی کے تفریحی مشاغل سے ہوتا ہے، جن کو تہذیب و ثقافت کے خوشنما ناموں سے محض حظ نفس اور لطف و لذت کے لیے رائج کر دیا گیا ہے، جن کو تعلیم سے دور کا بھی تعلق نہیں، اور جو نہ صرف اسلامی تعلیمات بلکہ مشرقی غیرت و حمیت کے بھی خلاف ہیں، اور جن کے برے نتائج کا اب ماہرین تعلیم کو بھی احساس ہو رہا ہے، اس لیے ہر فکری و عملی فسق سے یونیورسٹی کو پاک رکھنا ضروری ہے، جہاں تک ہم کو علم ہے اور بدرالدین طیب جی کی تقریروں سے بھی اندازہ ہوتا ہے وہ یونیورسٹی کی اسلامی خصوصیات کو قائم رکھنا چاہتے ہیں، اس لیے توقع یہی ہے کہ وہ اپنے دور میں کوئی ایسی چیز رائج نہ ہونے دینگے جن سے مسلمانوں میں ان کی نیک نامی پر حرف آئے۔

مولانا سید ابوالحسن علی ندوی جنیوا کے اسلامی مرکز کی دعوت پر سوئزرلینڈ تشریف لے گئے تھے، ان سطور کی اشاعت کے وقت وہ واپس بھی آچکے ہوں گے، اس سفر میں انھوں نے پیرس، لندن، مغربی جرمنی اور اسپین کی بھی سیاحت کی، یہاں کی یونیورسٹیوں علمی اداروں اور کتب خانوں کو دیکھا، ان کے فضلاء اور اسلامیات کے اساتذہ سے ملے، مختلف اجتماعات میں ان کی تقریریں ہوئیں، اس سفر کی تفصیلی روداد اور اس کے فوائد تو بعد میں معلوم ہونگے اسکا ایک بڑا فائدہ یہ ہوا کہ دارالعلوم ندوۃ العلماء ان ملکوں کی یونیورسٹیوں میں روشناس ہوگیا اور ان کو اس کی تعلیمی فضیلت کا اعتراف کرنا پڑا، چنانچہ لندن اور اڈنبرا کی یونیورسٹیوں نے اپنے یہاں ڈاکٹریٹ کے لیے ندوہ کی سند کو تسلیم کر لیا، جو کسی خالص دینی درسگاہ کے لیے بہت بڑا امتیاز ہے، اور کم از کم ہندوستان کے عربی مدارس کی تاریخ میں پہلی مثال ہے، یہ سب مولانا ابوالحسن علی کی شخصیت کا اثر ہے کہ درخت اپنے پھل سے پہچانا جاتا ہے،

ندوہ کے ایک فارغ التحصیل مولانا عبداللہ عباس ندوی نے ڈاکٹریٹ کے لیے ابن کثیر پر کام بھی شروع کر دیا ہے، اس کے بعد ہم کو اس بارہ میں مسلم یونیورسٹی کے فیصلہ کا انتظار ہے۔

عام طور سے جو مسلمان طلبۂ اسلامیات میں ڈاکٹریٹ کی ڈگری کے لیے یورپ جاتے ہیں وہ یونیورسٹیوں کے تعلیم یافتہ ہوتے ہیں جن کو عربی سے دلچسپی ہی واقفیت ہوتی ہے، اور اسلامی زندگی سے بھی ان کو کم علاقہ ہوتا ہے، اس لیے وہ عموماً علمی اور دینی حیثیت کا کوئی اچھا نمونہ نہیں پیش کرتے، اگر عربی کے ماہر اور دیندار طلبہ ان یونیورسٹیوں میں جانے لگیں تو اس کے بڑے مفید علمی و دینی نتائج ظاہر ہونے کی توقع ہے الحمدللہ کہ یہ امتیاز بھی ندوہ کے حصہ میں آیا۔

لکھنؤ کے سہ لسانی کنونشن میں پنڈت آنند نرائن ملا نے جو خطبۂ صدارت پڑھا، وہ حق و صداقت کے اعلان، واقعات و حقایق کے اظہار اور منطق و استدلال کے لحاظ سے بے مثال ہے، اور اردو لسانی تحریک کے سلسلہ میں ایک قیمتی سند کی حیثیت رکھتا ہے، انھوں نے ایسے حقایق بھی واشگاف بیان کیے ہیں جنکی جرأت دوسرا نہیں کر سکتا تھا، ان کے خیالات محض ایک حامی اردو کے جذبات نہیں، بلکہ ایک سابق جج ہائیکورٹ کے فیصلہ کی حیثیت رکھتے ہیں، جس سے ان کا وزن اور بڑھ جاتا ہے، لیکن حکومت احتجاج اور دلائل سے ماننے والی نہیں ہے، اس کا تجربہ برسوں سے ہو رہا ہے، بلکہ اس کے لیے ایسے عملی اقدام کی ضرورت ہے جس سے حکومت اردو کا حق دینے پر مجبور ہو جائے۔ تحریک اردو کے سربراہوں میں مختلف حیثیتوں سے پنڈت آنند نرائن ملا ہی کی شخصیت ایسی ہے جو اس کام کو جرأت و ہمت کے ساتھ انجام دے سکتی ہے، اس لیے ہم کو توقع ہے کہ انھوں نے جس مہم کا آغاز کیا ہے، اس کو تکمیل تک پہنچانے کی بھی کوشش کرینگے اور اس کام میں اردو کے تمام ادارے اور اس کے حامی ان کا پوری طرح ساتھ دیں گے۔

مقالات

جمع و تدوین قرآن

از جناب سید صدیق حسن صاحب مرحوم

(۳)

اب ہم اس آخری مرحلہ کی طرف آتے ہیں جو ان میں سب سے زیادہ نازک، دقت طلب اور روایات پر سرسری نگاہ ڈالنے سے مشکل نظر آتا ہے، اسی لیے اس مسئلہ پر ہمیشہ سے اختلاف رائے رہا ہے، اور ہر دور میں صاحبان علم کے دو گروہ رہے ہیں، ایک کا خیال ہے کہ سورتوں کا نظم توقیفی ہے، دوسرا اس کے برعکس رائے رکھتا ہے، اس کے نزدیک سورتوں کے نظم کا کام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے امت کے سپرد فرما دیا تھا، اس لیے ہمیں دیکھنا یہ ہے کہ آیا سورتوں کا باہمی نظم خود حضور اکرمؐ نے فرمایا تھا یا نہیں، مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس مقدمہ پر غور کرنے کی ابتدا زید بن ثابتؓ کی ایک مشہور روایت سے کی جائے، جو بخاری میں ہے، اس کے متعلقہ الفاظ حسب ذیل ہیں:-

ان زید بن ثابتؓ قال ارسل الیّ	زید بن ثابتؓ فرماتے ہیں کہ حضرت ابوبکرؓ نے مجھے
ابوبکر الصدیق مقتل اھل الیمامۃ	طلب فرمایا، اس وقت جنگ یمامہ ہو رہی تھی،
فاذا عمر بن الخطاب عندہ	حضرت عمرؓ بن الخطاب بھی آپ کے پاس موجود تھے،
فقال ابوبکر ان عمر اتانی فقال	حضرت ابوبکرؓ نے فرمایا کہ عمر میرے پاس آئے
ان القتل قد استحر یوم الیمامۃ	اور یہ کہہ رہے ہیں کہ جنگ یمامہ قراء کے لیے

بقراء القرآن انی اخشی ان استحر	بہت شدید ثابت ہو رہی ہے، مجھے اندیشہ ہے کہ
القتل بالقراء فی المواطن فیذهب	زیادہ قراء کا قتل ہو جائے اور بہت سے
کثیر من القرآن وانی اری	حفاظ ختم ہو جائیں گے، اس لیے میری رائے ہے
ان تأمر بجمع القرآن قلت لعمر	کہ آپ قرآن کے جمع کا حکم دیجئے، میں نے عمرؓ
کیف نفعل شیئا لم یفعله	سے کہا کہ میں ایسا کام کیسے کروں جس کو
رسول الله صلی الله علیه وسلم قال عمر	رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا، عمرؓ نے
هو والله خیر فلم یزل	کہا کہ بخدا یہ خیر کا معاملہ ہے، اور وہ برابر
یراجعنی حتی شرح الله صدری	مجھ سے اصرار کرتے رہے، تا آنکہ اللہ نے
لذلك ورأیت فی ذالك الذی	مجھے اس کے متعلق شرح صدر کر دیا اور میری
رای عمرؓ قال زید قال	بھی اس بارہ میں وہی رائے ہو گئی جو عمرؓ کی ہے،
ابوبکر انك رجل شاب و	زید نے کہا کہ ابوبکرؓ نے فرمایا کہ تم عاقل اور
عاقل لانتهمك وقد کنت	نوجوان شخص ہو، تم پر کوئی اتہام بھی نہیں ہے
تکتب الوحی لرسول الله صلی الله علیه وسلم فتتبع	اور تم وحی بھی لکھا کرتے تھے، اس لیے قرآن
القرآن اجمعه فوالله لوکلفونی	کو تلاش اور اس کو جمع کرو۔ زید کہتے ہیں
نقل جبل من الجبال ما کان	کہ بخدا اگر مجھے پہاڑ کا بوجھ اٹھانے کے لیے بھی
اثقل علی مما امرنی به من جمع	کہتے تو قرآن کریم جمع کرنے کے مقابلہ میں وہ
القرآن۔ قلت کیف تفعلان شیئا	ہلکا کام ہوتا، میں نے کہا تم لوگ اس کام کو
لم یفعله رسول الله صلی الله علیه وسلم	کیسے کرتے ہو جس کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے
قال هو والله خیر فلم یزل ابوبکرؓ	نہیں کیا، انہوں نے کہا کہ بخدا اس میں بہتری ہے

یراجعنی حتی شرح الله صدری للذی	حضرت ابوبکرؓ مجھ سے برابر کہتے رہے یہانتک کہ
شرح الله له صدر ابی بکرؓ و عمرؓ	اس ذات نے میرا بھی سینہ اس بات کے لیے کھول دیا
	جس کے لیے ابوبکرؓ و عمرؓ کا شرح صدر کیا تھا،
فتتبعت القرآن اجمعه من العسب	چنانچہ میں نے تمام قرآن کو عسیب اور
واللخاف وصدور الرجال و	لخاف اور لوگوں کے سینوں سے جمع کرنا
وجدت آخر سورة التوبة مع	شروع کیا، یہانتک کہ آخری سورہ توبہ
ابی خزیمة الانصاری لم	کو ابو خزیمہ انصاریؓ کے پاس پایا، اسکے
اجدها مع غیره	علاوہ اور کسی کے پاس مجھے وہ سورہ نہیں ملی
"لقد جاءکم رسول من انفسکم	"لقد جاءکم رسول من انفسکم
عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم"	عزیز علیه ما عنتم حریص علیکم"
حتی خاتمة البراءة. فکانت	سے لیکر براۃ کے خاتمہ تک، یہ صحیفہ حضرت
الصحف عند ابی بکر حتی توفاه	ابوبکرؓ کے پاس تھا، یہانتک کہ ان کی
الله ثم عند عمر حیاته ثم	وفات ہو گئی، پھر حضرت عمرؓ کے پاس انکی
حفصة بنت عمرؓ	زندگی تک رہا۔ پھر حفصہ بنت عمرؓ کے پاس رہا۔

(الاتقان للسیوطی ج ۱ ص ۵۹ مطبوعہ ازہریہ مصر)

اس روایت کے جو خاص الفاظ قابل توجہ ہیں وہ حسب ذیل ہیں:۔

(۱) حضرت عمرؓ کا قول

انی اخشی ان استحر القتل بالقراء	مجھے اندیشہ ہے کہ اگر اسی طرح لڑائیوں میں قراء
بالمواطن فیذهب کثیر من القرآن	قتل ہوتے رہے تو قرآن کا بہت سا حصہ ضائع ہو جائیگا۔

(۲) حضرت ابوبکرؓ کا قول:۔

فتتبع القرآن فاجمعه

قرآن کو تلاش کرکے اسے جمع کرو

(۳) حضرت زید بن ثابت کا قول:

فتتبعت القرآن اجمعه من العسب واللخاف وصدور الرجال ... فکانت المصحف عند ابی بکرؓ

تو قرآن کی تلاش شروع اور اس کو عسیب، لخاف سے اور لوگوں کے سینوں سے جمع کیا ... یہ مصحف حضرت ابوبکرؓ کے پاس تھا،

اس روایت کے سلسلہ میں چند باتیں قابل غور ہیں، حافظ ابن حجر اس روایت کی تشریح میں لکھتے ہیں:-

وقتل فی غضون ذالک من الصحابة کثیرة قیل سبعمائة وقیل اکثر

اس لڑائی کے دوران میں بہت سے صحابہ قتل ہوئے، کہا جاتا ہے کہ سات سو یا اس سے زیادہ،

پھر آگے چل کر لکھتے ہیں:-

ووقع من تسمیة القراء الذین اراد عمر فی روایة سفیان بن عیینة المذکورة قبل سالم مولی ابی حذیفة ولفظه فلما قتل سالم مولی ابی حذیفة خشی عمر ان یذهب القرآن فجاء الی ابی بکر وسیاتی ان سالما احد من امر النبیؐ باخذ القرآن عنه (فتح الباری ج ۹)

سفیان بن عیینہ کی روایت میں حضرت عمرؓ نے سالم مولی ابوحذیفہ کے قتل سے پہلے جن مقتول قراء کی طرف اشارہ کیا تھا انکا نام مذکور نہیں ہے اس کے الفاظ یہ ہیں کہ "جب سالمؓ مولی ابوحذیفہ قتل ہوگئے تو عمرؓ کو قرآن کے ضائع ہو جانے کا خطرہ پیدا ہوا، اس وقت وہ ابوبکرؓ کے پاس آئے اور جیسا کہ آگے چل کر معلوم ہوگا، سالمؓ ان صحابہ میں ایک تھے جن سے رسول اللہؐ نے قرآن حاصل

اس کے بعد "فیذهب کثیر من القرآن" کی تشریح میں لکھتے ہیں:-

فی روایة یعقوب ... من الزیادة الا ان یجمعوه وفی روایة شعیب قبل ان یقتل الباقون"

یعقوب کی روایت میں الا ان یجمعوہ کا فقرہ اور شعیب کی روایت میں قبل ان یقتل الباقون کا فقرہ زیادہ ہے،

اس وضاحت و تشریح کے بعد ایک چھوٹے سے جزئیہ پر ذہن صاف کر لیجئے، یمامہ کی جنگ میں کوئی سات سو یا اس سے زیادہ صحابہ کرام شہید ہوئے، سفیان کی روایت کے مطابق حضرت عمرؓ کو "ذہاب قرآن" کا جو خدشہ ہوا وہ زیادہ تر سالم مولی ابوحذیفہؓ کی شہادت کی وجہ سے ہوا، اس لیے کہ سالمؓ ان چند ہستیوں میں سے ایک تھے جن سے نبی اکرمؐ نے "اخذ قرآن" کی اجازت دی تھی، اس لیے شعیب کی روایت کے مطابق قرآن کو جمع کر لینا ضروری تھا، قبل اس کے کہ "باقون" کا بھی وہی حال ہو جو سالم کا ہوا تھا، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ قرآن جمع کرنے کا سب سے بڑا سبب حضرت سالمؓ کی شہادت تھی، کیونکہ وہ اُن صحابہ میں تھے جن کو قرآن پڑھانے کی اجازت آنحضرتؐ نے مرحمت فرمائی تھی، شعیب کی روایت اس کا مزید ثبوت ہے۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا جا چکا ہے، ہر مسلمان کو خواہ وہ کسی درجے کا ہو، قرآن کا کوئی نہ کوئی جزو ضرور یاد ہوتا تھا، نماز تلاوت قرآن کے بغیر ہو ہی نہیں سکتی تھی، اور وہ بھی دن میں پانچ نمازیں، اس لیے ہر مسلمان کی یادداشت میں کتنا ہی چھوٹا حصہ سہی، قرآن کا کچھ نہ کچھ حصہ ضرور محفوظ ہوتا تھا، صحابہ کرام میں تو بہت سے ایسے تھے جنھیں پورا قرآن یاد تھا، اور دنیا کی کوئی چیز ان کے اس عزم و ارادہ میں حائل نہ ہوتی تھی، اگر وہ دن میں "فرسان" ہوتے تھے تو راتوں میں "رہبان"، شب زندہ دار، اور تمام اشغال و اذکار میں تلاوت قرآن سب سے افضل اور بالاتر ذکر تھا، اور وہ بھی ایسی قوم کے افراد جو غیر معمولی حافظہ کی مالک تھی، اس لیے یہ یقینی ہے کہ ان سات سو بزرگوں میں جنھوں نے

یمامہ میں جام شہادت نوش کیا، بہت سے ایسے خوش نصیب رہے ہوں گے جنھیں پورا قرآن یاد تھا، ان سے زیادہ تعداد ان حضرات کی ہوگی جو بقید حیات اور پورے قرآن کے حافظ تھے، حضرت عمرؓ کو ۶۹۹ حفاظ کی شہادت سے "ذہاب قرآن" کا اتنا اندیشہ نہیں ہوا جتنا اس ہستی کی شہادت سے ہوا جسے نبی کریمؐ نے تعلیم قرآن کی اجازت مرحمت فرمائی تھی، اسی صفت سے وہ بزرگ بھی متصف تھے، جن کی طرف شعیب نے اپنی روایت میں "باقون" کے لفظ سے اشارہ کیا ہے، اس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ جنگ یمامہ کے بعد بھی حفاظ قرآن صحابہ کی کافی تعداد باقی رہ گئی تھی،

اس بات کے کہنے کی ضرورت نہیں کہ جس کتاب کے ساتھ لوگوں کو ایسا شغف ہو جیسا کہ اصحاب رسول اللہ کو قرآن کے ساتھ تھا اور جس کو حفظ کرنا سعادت دارین سمجھا جاتا رہا ہو، تو یہ عقلاً ناممکن ہے کہ اس کے دائرہ کو کوئی بڑی سے بڑی آفت بھی مٹا سکتی تھی، حضرت عمرؓ اور حضرت ابوبکرؓ جیسے فطین و ذہین بزرگوں پر یہ تہمت ہرگز نہیں لگائی جا سکتی کہ ایسی کھلی ہوئی بات بھی ان کی سمجھ میں نہیں آئی، اور انھیں یہ گمان ہوا کہ اگر اسی طرح اور لڑائیوں میں حفاظ قرآن کی شہادت ہوتی رہی تو ایک دن وہ آسکتا ہے، جب پورے قرآن کا حافظ روئے زمین پر نہ رہ جائے اور کثیر من القرآن ضائع ہو جائے،

اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ "ذہاب قرآن" کا خدشہ اس وجہ سے تھا کہ اگر سالمؓ کی طرح اور جو باقی حضرات ایسے تھے جنھیں آنحضرتؐ نے تعلیم قرآن کی اجازت عطا فرمائی تھی، وہ اگر جہادوں میں واصل بحق ہوگئے تو قرآن پڑھانے والا کوئی نہ رہ جائیگا، اور جو نسخے ان بزرگوں کے پاس ہیں ممکن ہے، وہ بھی ضائع ہو جائیں، اس لیے کہ وہ نسخے ذاتی اور شخصی ملکیت تھے، اور ان کو محفوظ رکھنے کی ذمہ داری شخصی اور انفرادی تھی، پوری قوم یا سلطنت کی نہ تھی،

صرف ایک طریقہ سے اس خطرہ کو دور کیا جا سکتا تھا، وہ یہ تھا کہ ان بزرگوں کے تعاون سے کلام مجید کا ایک مستند نسخہ تیار کرا کے خلافت کی حفاظت میں لے لیا جائے

استیعاب[۱] میں ایک روایت ہے کہ حضرت عمرؓ سے کسی نے کہا کہ ایک شخص کوفہ میں یاد سے قرآن پڑھاتا ہے، یہ سنکر آپ غضبناک ہوئے، مگر جب معلوم ہوا کہ وہ بزرگ عبداللہ بن مسعودؓ ہیں تو آپ خاموش ہو گئے،

اس روایت کے دو پہلو قابل توجہ ہیں،

پہلا رخ تو یہ ہے کہ حضرت عمرؓ یاد سے پڑھانے والے پر غضبناک ہوئے، یعنی آپ یہ پسند نہیں کرتے تھے کہ لوگ قرآن کو بغیر دیکھے ہوئے پڑھائیں،

اب ذرا ذہن کو پیچھے کی طرف لیجائیے اور یاد کیجئے کہ عہد نبویؐ میں قرآن پڑھانے والے مختلف قبیلوں اور قریوں میں بھیجے جاتے تھے، اس لیے یہ قیاس غالب ہے کہ ان بزرگوں کے پاس کلام مجید کا لکھا ہوا حصہ ہوتا تھا جس کو دیکھ کر وہ کلام مجید کا درس دیتے تھے، اگر بلا دیکھے ہوئے درس دینے کا رواج آنحضرتؐ کے زمانے میں ہوتا تو حضرت عمرؓ اس پر غضبناک نہیں ہو سکتے تھے،

دوسرا رخ اس روایت کا یہ ہے کہ حضرت عمرؓ نے جب یہ سنا کہ زبانی درس دینے والے حضرت عبداللہ بن مسعودؓ ہیں تو آپ خاموش ہوگئے، اس لیے کہ حضرت ابن مسعودؓ ان چند نفوس قدسیہ میں سے تھے، جن کو آنحضرتؐ نے تعلیم قرآن کی اجازت دی تھی،

اس سے یہ نتیجہ صاف صاف نکلتا ہے کہ حضرت عمرؓ اس معاملہ میں بڑی احتیاط سے کام لیتے تھے، کہ قرآن کا درس زبانی صرف وہی حضرات دیں جن کو آنحضرتؐ نے درس قرآن کی اجازت مرحمت فرمائی ہو، بقیہ حضرات لکھے ہوئے قرآن کو دیکھ کر پڑھائیں،

اس پس منظر میں حضرت عمرؓ کے خدشہ پر غور فرمائیے تو جو بات میں نے اوپر عرض کی ہے، اس کی مزید تائید ملے گی، ایسے بزرگ جنھیں حافظہ سے قرآن پڑھانے کی اجازت ہو، حضرت عمرؓ کے نزدیک وہی ہو سکتے تھے جن کو خود سرکار دو عالمؐ نے اجازت دی ہو، اور ایسے نفوس قدسیہ بہت تھوڑے تھے،

---

۱ استیعاب ج ۱ ص ،، ۲ بحوالہ تاریخ القرآن عبداللطیف رحمانی،

ان میں سے ایک جنگِ یمامہ میں کام آچکے تھے، بقیہ بھی اگر اسی طرح سدھار جاتے تو پھر حضرت عمرؓ کے نقطۂ نظر سے کوئی ایسا شخص باقی نہ رہ جاتا جو اس فریضہ کو انجام دے سکے، ان کے بعد وہی لوگ رہ جاتے جو لکھے ہوئے قرآن کو دیکھکر پڑھا سکیں

اب سوال یہ تھا کہ اس مقصد کے لیے قرآن کے مکتوبہ نسخے کو لوگوں کی ذاتی کوشش پر چھوڑ دیا جاتا کہ وہ جس شخص سے چاہیں اور قرآن کا جو جزو چاہیں لکھ لیں، اور جس طرح چاہیں لکھ لیں اور اسکے ذریعہ درس و تدریس شروع کر دیں، اس کا جو نتیجہ ہوتا اس کے لیے کسی باریک بینی کی ضرورت نہیں، ایک نہیں ہزاروں کلام پاک کے نسخے تیار ہو جاتے، کوئی "مالک یوم الدین" لکھتا، کوئی "ملک یوم الدین" کوئی "ملیک یوم الدین" وقس علی ہذا، اور جیسے جیسے زمانہ گذرتا طرز تحریر اور رسم الخط ہی کا اختلاف فتنہ کا سبب بنجاتا،

اس سے پہلے بھی عرض کیا جا چکا ہے کہ اس وقت بھی کلام مجید میں کچھ ایسے الفاظ ہیں جو خلاف قیاس (رواج) لکھے گئے ہیں، مگر جس طرح بھی لکھے گئے آجتک اسی طرح قائم ہیں، کیونکہ ان کی سند صحابہ رضوان اللہ تک پہنچتی ہے

اب انھیں کسی قیمت پر اور کسی آسانی کی خاطر بھی بدلا نہیں جا سکتا اور نہ بدلنا چاہیے، یہ حزم و احتیاط جو مسلمانوں نے کتاب اللہ کے متعلق برتی ہے، سوائے اس صحیفۂ خداوندی کے کسی اور صحیفہ کے ساتھ نہیں برتی گئی، یہاں تک کہ حدیث جو کلام اللہ کے معاً بعد آتی ہے، اس میں بھی یہ احتیاط نہیں ہے، اور یہ احتیاط شروع ہی سے کلام مجید کے متعلق ملحوظ رکھی گئی ہے،

غرض سنہ ۱۲ھ کی جنگ یمامہ کے بعد حالات حسب ذیل ہیں:

کچھ حضرات کے پاس ان کے ذاتی لکھے ہوئے کلام مجید کے نسخے تھے، مگر ان میں سے کوئی بھی مستند نسخہ نہیں تھا، بہت سے حضرات لکھے ہوئے مصاحف سے قرآن کا درس دیتے تھے، اور قرآنی درس

کی ضرورت اسلام کا دائرہ بڑھنے کے ساتھ بڑھتی جاتی تھی، اس لیے اغلب گمان یہ ہے کہ جیسے اور جہاں سے بھی بن پڑتا ہوگا لوگ کلام مجید کی نقلیں حاصل کر لیتے ہوں گے، اور اپنے طریقہ (رسم الخط) سے لکھ لیتے ہوں گے

ان حالات میں اگر معمولی فہم و فراست کے انسان کے سامنے بھی یہ مقصود ہو کہ ایک کتاب کے جو نسخے بھی تیار ہوں وہ بعینہ و بجنسہ حتی کہ رسم الخط میں بھی ایک جیسے ہوں تو وہ کونسی راہ عمل اختیار کرے گا، اسکے لیے صرف ایک ہی طریقہ ہے، یعنی "ایک مستند نسخہ اس کتاب کا تیار کرکے اسے رائج کرنا"۔

ایک اور روایت بھی اس سلسلے میں پیش نظر ہو تو مفید ہوگی، کنز العمال میں ہے کہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ نے قرآن مجید کی تعلیم کے ساتھ صحت تلفظ کا بھی بڑا اہتمام کیا تھا اور ہر جگہ تاکیدی حکم بھیجدیا تھا کہ قرآن مجید کی تعلیم کیساتھ صحت اعراب کی تعلیم بھی دیجائے، اور یہ بھی حکم تھا کہ جو شخص علم لغت کا ماہر نہ ہو وہ قرآن نہ پڑھائے"۔ (اسوۂ صحابہ ج ۲ ص ۲۲۹، سنہ ۱۹۵۵ء ایڈیشن)

یہ ذہنیت بھی بلاواسطہ اس طرز عمل کی طرف اشارہ کرتی ہے جس کا تذکرہ ایک پیراگراف پہلے کیا گیا ہے اور اس کا پھر اعادہ کیا جاتا ہے، وہ راہ عمل یہ تھی کہ "قرآن کا ایک مستند نسخہ تیار کرا لیا جائے اور اسے رائج کیا جائے"۔ ظاہر ہے کہ یہ مستند نسخہ حکومت کی نگرانی ہی میں تیار ہو سکتا تھا اور حکومت ہی کے قبضہ و حفاظت میں رہ سکتا تھا تاکہ اس سے بوقت ضرورت استفادہ کیا جا سکے

دوسرا ٹکڑا جو نظر میں رکھنا ضروری ہے وہ حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ کی ہدایت ہے کہ قرآن کا تتبع کرو اور "جمعہ" اسے جمع کرو، اسکے بعد حضرت زیدؓ کا بیان ہے کہ میں نے تتبع کیا اور قرآن کو عسب، لخاف اور صدور رجال سے جمع کیا"۔

اس میں خاص لفظ "جمع" کا ہے، جس کے لغوی معنی ضم و تالیف کے ہیں، عبد اللطیف اس سے نتیجہ نکالتے ہیں کہ "جمع" سے مراد کتابت ہے، اس لیے کہ یہ ضم و تالیف کے ہم معنی ہے۔ (تاریخ القرآن ۵۶)

ممکن ہے اس رائے سے کسی کو اتفاق نہ ہو، لیکن اس سے اختلاف نہیں کیا جا سکتا کہ جمع کے معنی اکٹھا اور یکجا کر دینے کے ہیں، حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ قرآن کو جمع کر دو، اکٹھا یا یکجا کر دو، اس سے بادی النظر میں خیال ہو سکتا ہے جیسا کہ اکثر حضرات کو ہوا ہے کہ قرآن مرتب و منضبط

نہ تھا، بلکہ منتشر اور پراگندہ تھا، اس لیے اسے حضرت ابوبکر صدیقؓ نے جمع کرنے کا حکم دیا، لیکن عموماً علما
لوگ اور مسلمان محققین عموماً اس قول کی یہ توجیہ کرتے ہیں کہ قرآن تو مکمل تھا، اور جہاں تک سورتوں
کا تعلق ہے مربوط اور منضبط بھی تھا، لیکن کسی ایک جگہ لکھا ہوا بین الدفتین نہ تھا،

اتقان میں سیوطی کی یہ عبارت ملاحظہ ہو [قال] الخطابی

انما لم یجمع صلی اللہ علیہ وسلم القرآن	صرف نبی کریم نے قرآن کو مصحف کی شکل میں
فی المصحف ... وقد کان القرآن	جمع نہیں کیا تھا ... قرآن کل کا کل رسول اکرم
کتب کلہ فی عھد رسول اللہ	کے عہد میں لکھا تو جا چکا تھا لیکن یکجا نہیں تھا،
لکن غیر مجموع فی موضع واحد	اور سورتیں مرتب نہ تھیں،
ولا مرتب السور (الاتقان مطبوعہ مصر ج ۱ ص ۵۸-۵۹)	

آگے چل کر صفحہ ۶۰ کی حسب ذیل عبارت ملاحظہ فرمائیے:-

(وقال) الحارث المحاسبی فی کتاب	حارث محاسبی فہم السنن میں لکھتے ہیں کہ:
فہم السنن کتابۃ القرآن لیست	قرآن کی کتابت کوئی جدید بات نہیں تھی
بمحدثۃ، فانہ صلی اللہ علیہ وسلم کان	اس لیے کہ نبی کریم نے اس کے لکھنے کا حکم دیا
یأمر بکتابتہ ولکنہ کان مفرقا فی	تھا، لیکن وہ رقاع واکتاف اور عسیب
الرقاع والاکتاف والعسب فانما	میں متفرق و منتشر طور پر لکھا ہوا تھا، ابوبکر
امر الصدیق بنسخھا من مکان	صدیقؓ نے اسے مرتب طریقے سے یکجا لکھنے
الی مکان مجتمعا وکان ذلک بمنزلۃ	کا حکم دیا۔ اور یہ بمنزلہ ان اوراق کے تھا
اوراق وجدت فی بیت رسول اللہ	جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے گھر میں
صلی اللہ علیہ وسلم فیھا القرآن	پائے گئے تھے۔ ان میں قرآن منتشر طور پر
منتشر فجمعھا جامع وربطھا	لکھا ہوا تھا، اسی کو جامع نے جمع کرا دیا اور
بخیط حتی لا یضیع منھا شیٔ	ایک تاگے میں اس طرح پرو دیا کہ اس میں سے
	کوئی بھی حصہ ضائع نہیں ہوا،

غالباً اسی سے متاثر ہو کر اسلم جیراجپوری لکھتے ہیں:

"جن لوگوں نے قرآن لکھ رکھا تھا، ان کے قرآن کی کیفیت یہ تھی کہ کوئی کھجور کے پتوں پر لکھا ہوا تھا، کوئی پتھروں اور ٹھیکروں پر، کوئی لکڑی کی تختیوں پر، کوئی رقاع (چمڑے) پر کوئی اونٹ کی پسلیوں پر، الغرض کوئی ایسی اطمینانی حالت نہ تھی کہ اس کے بہت دن تک محفوظ رہنے کی امید ہو۔"

"سب سے پہلے یہ خیال حضرت عمر رضی اللہ عنہ کو پیدا ہوا کہ قرآن کو ایک شیرازہ میں ہو جانا چاہیے، اور یہ خیال اس وقت پیدا ہوا جبکہ جنگ یمامہ میں جو آنحضرتؐ کے انتقال کے بعد ہی ہوئی تھی، بارہ سو قرا اور حفاظ قرآن میں سے سات سو مقتول ہو گئے، انھوں نے سوچا کہ جن لوگوں کے پاس قرآن ہے یا وہ لوگ جو اس کے حافظ و قاری ہیں، اگر اسی طرح انکا خاتمہ ہو گیا تو قرآن ضائع ہو جائیگا۔" (تاریخ القرآن - اسلم)

جیسا کہ میں نے اوپر عرض کیا ہے اس امر کے یقین کرنے کے کافی وجوہ ہیں کہ اس زمانے میں بہت سے قرا اور حفاظ تھے، ان کے علاوہ انصار میں کم از کم چار بزرگوں کے پاس لکھا ہوا پورا قرآن موجود تھا، اس لیے مجھے اس بدگمانی کی کوئی وجہ نظر نہیں آتی کہ قرآن صرف پراگندہ طریقوں سے پتوں، لکڑیوں کی تختیوں وغیرہ پر لکھا ہوا تھا، اور ایسی کوئی اطمینانی حالت نہ تھی کہ اس کے بہت دنوں تک محفوظ رہنے کی امید ہو، یہ مانا کہ لکھا ہوا قرآن سب کا سب کاغذ پر لکھا ہوا نہیں تھا، فرض کر لیجیے کہ زید بن ثابتؓ کا قرآن صرف رقاع یا اونٹ کی پسلیوں ہی پر لکھا ہوا تھا، حالانکہ ایسا فرض کر لینے کی کوئی معقول دلیل نہیں، پھر بھی

اتمام حجت کے لیے اس کو مان لیا جائے تو سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ آیا یہ سب لکھا ہوا مرتب تھا یا نہیں، یعنی یہ رقاع اونٹ کی پسلیاں کسی ایک ترتیب سے تھیں یا یونہی بے ترتیب تھیں، اور کیا یہی حال بقیہ اور حضرات کے لکھے ہوئے قرآن مجید کا تھا۔

اگر تھا تو یہ جو روایت ملتی ہے کہ زیدؓ کا مصحف ابن مسعودؓ کے مصحف سے ترتیب میں مختلف تھا، یہ کیسے متعین ہو سکا۔

اس روایت سے سرسری طور پر نہ گذر جائیے، میرے خیال میں یہ بڑی اہم روایت ہے، اتقان صفحہ ۶۵ پر آخری سطر میں قال ابن اشتہ سے جو روایت شروع ہوتی ہے، اس میں مصاحف ابی ابن کعب اور عبد اللہ بن مسعودؓ کی سورتوں کی نام بنام ترتیب دی ہوئی ہے، مثلاً

"تالیف مصحف ابی، الحمد ثم البقرۃ ثم النساء ثم آل عمران"

اسی طرح حضرت عبد اللہ بن مسعودؓ کے مصحف کی ترتیب سور بھی دی ہے اس میں خاص لفظ جس پر دھیان رکھنا ہے وہ "ثم" کا ہے، یعنی ایک سورہ کے بعد دوسری سورہ، اسی طرح پورا مصحف مرتب اور منظم تھا۔ اس روایت کے ماننے والوں پر یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ موجودہ ترتیب سور ان دونوں ترتیبوں سے مختلف ہے۔

سوال یہ ہے کہ یہ ترتیب مصاحف جو ان بزرگوں نے کی، وہ کس وقت کی حضرت زیدؓ کی ترتیب کے بعد یا پہلے،

اگر یہ ترتیب پہلے تھی تو پھر اس نظریہ سے انکار ناممکن ہے کہ کم از کم ان دو حضرات کے پاس کلام مجید مرتب تھا، یعنی قرآن کی سورتیں ایک خاص نظم کے ساتھ تھیں، ایسا نہیں تھا کہ قرآن مجید غیر مرتب تھا، یعنی سورتوں میں باہم ترتیب نہ تھی،

دوسری بات ان روایتوں کے متعلق یہ بھی ثابت ہے کہ ان حضرات کو اپنی ترتیب پر اصرار بھی تھا،

یہ دونوں حضرات یہ سمجھتے تھے اور یقین کرتے تھے کہ ان کی ترتیب ہی صحیح ترتیب ہے، اور اس سے الگ دوسری ترتیب ان کے لیے قابل قبول نہیں ہے،

ایسا کیوں تھا؟ کیا یہ حضرات سمجھتے تھے کہ ہم نے اپنی رائے سے جو ترتیب دی ہے وہ ایسی ہے کہ اب اس میں کسی اختلاف کی گنجائش نہیں، کیا ان کو اپنی رائے پر محض اس وجہ سے اصرار تھا کہ انھوں نے چونکہ خود اپنے اجتہاد سے ایک نظم اور ایک ترتیب قائم کی ہے، اس لیے اب کسی دوسرے کو اس ترتیب کے خلاف سورتوں کے ترتیب دینے کا حق حاصل نہیں ہے،

اس "اجتہاد ذاتی" پر آخر اس قدر شدت سے اصرار کی وجہ کیا تھی، بظاہر اس کے خلاف اسکی اور کوئی وجہ نہیں ہو سکتی تھی کہ ان کو یقین تھا کہ یہی ترتیب خود ذات گرامیؐ نے فرمائی تھی، اگر یہ ترتیب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی طرف سے نہیں تھی، بلکہ خود مجتہد کا اپنا اجتہاد تھا تو کسی مخصوص ترتیب کی کوئی وجہ کیوں بیان نہیں ہوئی، یہ ظاہر ہے کہ یہ ترتیب زمانہ نزول کے لحاظ سے نہیں ہے، پھر اگر ترتیب میں اجتہاد ہو سکتا ہے تو ربط مضمون کے لحاظ سے ہو سکتا ہے، مگر اس کا بھی کوئی تذکرہ کہیں نہیں ملتا،

ساتھ ہی ساتھ اس امر کو بھی سامنے رکھئے کہ حضرت ابو بکرؓ سے تالیف قرآن کے لیے کہا گیا، تو آپ نے بے ساختہ جواب دیا کہ میں وہ کام کیسے کروں جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نہیں کیا تھا، کیا حضرت ابی ابن کعبؓ اور حضرت ابن مسعودؓ کی ذہنیت اس سے مختلف تھی، کوئی معقول وجہ اس مفروضہ کی نظر نہیں آتی۔

اس سے یہ لازمی نتیجہ نکلتا ہے کہ ان حضرات کے مصاحف کی جو ترتیب تھی وہ ان کے یقین کے مطابق وہی ترتیب تھی جو خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی،

اگر یہ ترتیب حضرت زیدؓ کے جمع قرآن کے بعد ہوتی تو یہ نقطۂ نظر اور بھی زیادہ واضح ہو جاتا کہ

ان حضرات کے یقین کے مطابق زیدؓ کی ترتیب ترتیب نبوی سے مختلف تھی، اس لیے انھوں نے زیدؓ کی ترتیب کو نہیں مانا بلکہ اس ترتیب پر مصر رہے، جو ان کے علم و یقین کے مطابق خود رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمائی تھی۔

غرض دونوں صورتوں میں یہ بات پایۂ یقین کو پہنچتی ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سورتوں کی بھی ترتیب فرما دی تھی، اور قرآن اپنی تمام و کمال سورتوں کے ساتھ ایک مرتب اور منظم حالت میں وصالِ نبوی کے وقت موجود تھا، اسے اور واضح طور پر سمجھنے کے لیے ایک دوسرے پہلو سے غور فرمائیے۔ فرض کیجئے کہ قرآن کی آخری دس سورتیں اونٹ کی پسلیوں پر ایک ایک کرکے لکھی ہوئی تھیں، ان سورتوں کو ا۔ ب۔ ج تک موسوم کر لیجئے، ان پسلیوں پر ۱۰ تک ہندسے ڈال لیجئے، اگر یہ پسلیاں ایک صحیفہ کا جزو ہیں تو لازم ہے کہ یہ پسلیاں ایک سے دس تک مرتب ہوں یعنی سورتیں الف سے ی تک ابجد ہوز کے ربط سے مرتب اور متعین ہوں، اگر ایسا نہیں ہے تو ہر مرتبہ جب آپ اپنے اس مجموعہ سے قرآن پڑھنا شروع کریں گے، مثلاً تراویح کے موقع پر تو ہر مرتبہ ایک نئی شکل اور نئی ترتیب قرآن کی نظر آئے گی، اور ان ترتیبوں کے امکانات قرآن کی ایک سو چودہ سورتوں میں جیسا کہ آگے آئیگا لاکھوں تک پہنچیں گی۔

اس لیے جب تک یہ پسلیاں ایک نظام کے ماتحت مربوط نہ کر دیجائیں اس وقت تک ناممکن ہے کہ آپ ان سے ایک مصحف کے قسم کی کوئی چیز تیار کر سکیں، مصحف کا نام ہی اس بات کو ظاہر کرتا ہے کہ جس چیز پر کلام مجید لکھا ہوا تھا، وہ سب ایک نظم میں مربوط اور منسلک تھا، اس لیے لوگوں کو یہ کہنے میں تکلف نہ ہوا کہ زیدؓ کا مصحف ابن مسعودؓ کے مصحف سے مختلف تھا۔

اگرچہ میں خود اس روایت کو ماننے کے لیے تیار نہیں، جیسا کہ بعد میں عرض کیا جائیگا، لیکن ان روایات سے ایک بات ضرور ثابت ہوتی ہے کہ یمامہ کی جنگ کے پہلے بھی کچھ حضرات صحابۂ کرام کے

پاس قرآن کے مرتب مصاحف موجود تھے۔ اور ان میں سورتیں بھی منضبط طریقہ پر تھیں۔

دوسری واضح بات یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس قدر احتیاط فرماتے تھے کہ نزول وحی کے فوراً بعد کسی کاتب کو بلاکر نازل شدہ آیات کو لکھا دیتے، پھر اس کو پڑھوا کر سنتے۔ زیدؓ بن ثابت کا بیان ہے فان کان فیه سقط اقامه "اگر کوئی چیز لکھنے سے چھوٹ جاتی تو اس کو رسول اللہؐ درست کراتے۔" ثم اخرجه الی الناس اس کے بعد اشاعت کا عام حکم دیتے۔ (مجمع الزوائد، بحوالہ تدوین قرآن صفحہ ۲۸) کیا ایسے حزم و احتیاط کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اس کو گوارا فرما سکتے تھے کہ جو لکھا گیا ہے اور جس کی عام اشاعت ہو چکی ہے اس کو غیر منظم اور غیر مربوط حالت میں چھوڑ دیا جائے۔

یہ بھی ذہن میں رکھیے کہ وحی کو محفوظ کرنے کا شدید جذبہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دل میں تھا۔ اس کی حفاظت کا وعدہ تو خود ذات باری نے کیا تھا مگر اس کی تعمیل آپ کو کرنی تھی، ورنہ وحی لکھانے کی ضرورت ہی نہ ہوتی، امت کے لیے ہمیشہ ہمیشہ کے لیے ایک ہدایت نامہ اور ایک مشعلِ زندگی آپ کو چھوڑنا تھی، عرضۂ اخیرہ یعنی آپ نے جب آخری مرتبہ حضرت جبرئیل کو پورا قرآن سنایا، جس کے کوئی چھ مہینہ بعد حضورؐ کا وصال ہوا، اس وقت حدیث فاطمہؓ کے مطابق آپ کو "حضر اجل" یعنی قرب وصال کا خیال ہو گیا تھا، اس چھ مہینہ کی مدت میں بھی آپ نے کوئی ضرورت اس امر کی محسوس نہ فرمائی کہ یہ دیکھ لیں کہ جو خداوندی کتاب آپ امت کے لیے چھوڑ رہے تھے وہ ایک منضبط اور مربوط طریقہ پر مرتب ہو چکی ہے یا نہیں، اور اس کو ایسی حالت میں چھوڑ جائیں کہ بعد کے لوگوں کو یہ کہنے کا موقع ملے کہ "ہاں! قرآن تھا تو لکھا ہوا ضرور مگر ایسی اطمینانی حالت اس کی نہ تھی کہ اس سے یہ امید کیجائے کہ ایک مدت کے لیے باقی اور محفوظ رہ سکے گا۔ اگر اس کو ایک شیرازہ میں جمع کرکے تاگے میں سی دیا جائے تو اس کے ضائع ہونے کا اندیشہ نہ رہ جائے گا۔ ایک معمولی سوجھ بوجھ کے انسان سے بھی ایسی فروگذاشت کی توقع نہیں کیجا سکتی۔

تدوین قرآن میں غلام ربانی لکھتے ہیں:-

"جو کتاب قرآن کی طرح تدریجی طور پر مکمل ہو رہی ہو اس کے متعلق یہ خیال کرنا کہ وہ مسلسل لکھی جاتی رہی صحیح نہ ہوگا، بلکہ قرآنی سورتوں کی آیتوں کے نزول کا جو حال تھا اس سے معلوم ہوتا ہے کہ ابتداً تو ان آیتوں کی حیثیت اس قسم کی یادداشتوں کی تھی جنھیں مصنفین اپنی پیش نظر تصانیف کے لیے پہلے جمع کرتے رہتے ہیں، اور آہستہ آہستہ ان یادداشتوں کو ان متعلقہ کتابوں میں ترتیب کے ساتھ درج کرتے چلے جاتے ہیں۔"

اس کی تائید میں ازالۃ الخفاء سے حضرت شاہ ولی اللہ کا حسب ذیل مقولہ پیش کرتے ہیں:-

"مثل آں کہ منشی منشآت خود را باشعر قصائد و قطعات خود را در بیاضہا و سفینہا مندرج سازد۔"

ان کی رائے میں قرآن کچھ اس طرح مرتب ہوتا تھا کہ فرض کر لیجیے کہ سورہ "الف" کی دو آیتیں آج نازل ہوئیں وہ پہلے اونٹ کی پسلی نمبر ۱ پر لکھ لی گئیں، دوسرے دن سورہ "ب" کی دو آیتیں نازل ہوئیں وہ پسلی نمبر ۲ پر لکھ لی گئیں، تیسرے دن سورہ "الف" کی دو اور آیتیں نازل ہوئیں وہ پسلی نمبر ۳ پر لکھ لی گئیں، چوتھے دن بعد سورہ "ج" کی کچھ آیتیں نازل ہوئیں وہ پسلی نمبر ۴ پر لکھ لی گئیں اور پھر کاتبانِ وحی جن کی تعداد ۴۲ بتائی جاتی ہے وہ "حول النبی" جمع ہوئے، اور "تؤلف القرآن فی الرقاع" کا کام یوں شروع کیا کہ ان سب پسلیوں کو دیکھا اور جو آیت جس سورہ کی تھی اسے وہاں لکھ لیا، اس طرح ایک مصحف تیار ہو گیا، جو "رقاع" جمع "قطعات" پر لکھا جاتا تھا، مجھے اس رائے کے بالکلیہ درست ماننے میں تامل ہے۔

اولاً یہ کہ تالیف قرآن اور "منشآت"، "قصائد و قطعات" کو بیاض میں لکھنے اور پھر اس سے مضمون یا قصیدہ ترتیب دینے میں، یہ فرق ہے کہ اول الذکر یعنی تالیف قرآن میں کوئی کانٹ چھانٹ نہیں

ہو سکتی تھی، صرف آیتوں کی جگہ میں تبدیلی ہو سکتی تھی، اس کو یوں سمجھیے کہ بالتشبیہ "اقرأ" کی پانچ آیتیں جو پہلے اتریں وہ لکھ لی گئیں، چھٹی آیت جب نازل ہوگی تو لکھ لی جائے گی، ممکن ہے کہ اس کی جگہ چار نمبر پر قرار پائے، اس طرح پہلے کی پانچویں آیت بعد میں چھٹی آیت ہو جائے، یہ تو ممکن ہے لیکن یہ ممکن نہیں ہے کہ اقراء باسم ربک الذی خلق میں کوئی تبدیلی واقع ہو سکے، اور نعوذ باللہ اس کی جگہ اقراء باسم اللہ العظیم لکھا جا سکے۔

جو لوگ قرآن میں نسخ کے قائل نہیں ہیں ان کے نزدیک تو تالیف قرآن میں اس پہلو سے کوئی دقت نظر نہیں آتی، ہاں نسخ ماننے والوں کے لیے یہ مرحلہ باقی رہ جاتا ہے کہ اگر آیت ہی بعد میں بدل گئی تو ایک دقت اور پیش آئے گی۔

لیکن ان دونوں میں سے کوئی صورت بھی مان لیجیے نفس مسئلہ میں اس سے کوئی خاص الجھن نہیں پیدا ہوتی، تالیف قرآن کی تاریخی روداد یہ ہے، فرض کر لیجیے کہ سورہ بقرہ کی کچھ آیتیں ایک دن اتریں، رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے کسی کاتب وحی، مان لیجیے زید بن ثابتؓ کو وہ آیتیں لکھا دیں اور اسکو پڑھوا کر سن لیا، اور اس کے بعد اسکی نقل دوسرے صحابہ نے بھی کر لی، پھر کچھ اور آیتیں اتریں کچھ سورہ بقرہ کی اور کچھ آل عمران کی، آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو بھی انکا مقام متعین کر کے لکھوا دیا، ان کو پڑھوا کر اور سنکر انکی اشاعت کی اجازت دیدی۔

اب آپ غور کیجیے کہ اوپر والی مثال میں جو محض فرضی اور قیاسی ہے، جب سورہ بقرہ کی گیارہویں آیت لکھی گئی تو آنحضرتؐ نے اسے سنا، سوال یہ ہے کہ کیا صرف اسی ایک آیت کو سنا یا اس کے پہلے کی جو دس آیتیں تھیں ان سب کو یا کم سے کم وہ آیت جو گیارہویں آیت کے متصلاً واقع ہے، اس کو بھی سنا، ظاہر ہے کہ محض گیارہویں آیت سننے سے یہ تو متعین ہو سکے گا کہ آیت صحیح اور پوری کی پوری لکھی گئی، مگر یہ نہیں کہا جا سکتا کہ آیت اپنے مقام یعنی گیارہویں جگہ پر لکھی گئی یا نہیں، جب تک کہ کاتب کے پاس پہلے کی دسوں آیتیں لکھی ہوئی نہ ہوں اور اس کا ربط ان آیتوں کے ساتھ نہ ہو سکے، یہ تو ممکن ہے کہ جس وقت کہ گیارہویں آیت لکھی جا رہی ہو عین اسی وقت بقرہ کی دسوں آیتیں یا دسویں آیت موجود نہ ہو، لیکن ناممکن ہے کہ لکھانے والا صرف اس بات پر مطمئن ہو جائے کہ بعد کو گیارہویں آیت کو

یہ پچھلی دس آیتوں سے ملالیا جائے اور خود اس بات کو نہ دیکھے کہ واقعتاً وہ اپنی جگہ پر لکھی گئی یا نہیں،

مانا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم پڑھ نہ سکتے تھے لیکن لکھا ہوا پڑھواتے اور سنتے ضرور تھے۔

اس سے یہ صاف نتیجہ نکلتا ہے کہ نزول وحی کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم وحی کسی کاتب کو لکھا دیتے یا اس کا مقام بتا دیتے، وہ کاتب آنحضرتؐ کے پاس بیٹھکر لکھ لیتا اور اپنے قرآن کو بالکل آخری نازل شدہ ترتیب کے ساتھ "تالیف" کرلیتا، اس طرح ہر کاتب کے پاس جو نسخہ ہوتا وہ اپ ٹو ڈیٹ ہوتا، یہ سارا قرآن لوگ زبانی یاد کرتے، لکھ کر اپنے پاس رکھتے، اس کی تلاوت کرتے، اور رمضان میں ہر سال ایک بار اُس وقت تک نازل شدہ مکمل قرآن کو دہرا لیتے، خود غلام ربانی طبرانی کی روایت کان جبریل املی علی النبی صلی اللہ علیہ وسلم کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اترنے کے ساتھ ہی جبرئیل کے سامنے رسول اللہ نازل شدہ آیتوں کو لکھوا دیا کرتے تھے،

صرف لکھوانے پر قناعت نہیں فرماتے تھے، بلکہ کاتب جب لکھ لیتے تو پڑھوا کر سنتے، جب یہ کام پورا ہوجاتا تب اشاعت عام کا حکم دیا جاتا تھا، جو لکھنا جانتے تھے لکھ لیا کرتے تھے، اور زبانی یاد کرنے والے زبانی یاد کرلیا کرتے تھے۔ (ص ۲۸)

آگے چل کر فٹ نوٹ میں لکھتے ہیں:

تولف القرآن ... میں تالیف کرنے کا جو ذکر ہے، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صرف نقل نہیں کرتے تھے، بلکہ جن جن سورتوں کی متعلقہ آیتیں اُس وقت تک نازل ہو چکی ہوتیں ان کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے ان کی سورتوں کے ان مقامات پر ترتیب دیکر لکھا کرتے تھے، جن پر انکو ہونا چاہیے تھا، بیہقی نے بھی تالیف کا مطلب یہی لکھا ہے کہ المراد تالیف ما نزل من الآیات المفردۃ فی سورہا وجمعہا (ص ۳۷)

متن میں لکھتے ہیں کہ:

"مختلف سورتوں میں جدید اضافے وحی کے ذریعہ جو ہوتے رہتے تھے، ان اضافوں کو متعلقہ سورتوں کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے حکم سے آپ کے سامنے بیٹھکر جوڑتے تھے اور یوں تدریجاً قرآن کی ان سورتوں کے وہ نسخے جو صحابۂ کرام کے پاس جمع ہوتے چلے جاتے تھے مکمل ہوتے رہے۔"

یہ رائے اُس سے متعارض معلوم ہوتی ہے جس کا اظہار غلام ربانی صاحب نے اس کے پہلے کیا ہے، خلافت صدیقی میں حکومت کی طرف سے زید بن ثابتؓ نے قرآن کا جو نسخہ تیار کیا تھا، تو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی لکھائی ہوئی یادداشتیں بالکلیہ جوں کی توں اصلی حالت میں ان کو مل گئی تھیں، ایسی حالت میں یہ عجیب بات ہے کہ اس مکتوبہ ذخیرے میں صرف سورہ "براۃ" کی آخری حصہ کی ایک یادداشت جس میں صرف دو آیتیں تھیں ان کو نہ مل سکی، حالانکہ یہ بھی ظاہر ہے کہ صحابۂ کرام کے سینوں میں اور انکے ذاتی مکتوبہ قرآنی نسخوں میں یہ آیتیں موجود تھیں، بلکہ بطور وظیفہ کے ان کے پڑھنے کے عام رواج کی بھی روایت ملتی ہے، یہ دونوں باتیں بیک وقت کیسے صحیح ہو سکتی ہیں کہ عام صحابہ کرام تو روزانہ اپنے صحائف مکمل کرتے جاتے تھے، مگر خود کاتب وحی زید بن ثابتؓ اپنا نسخہ مکمل نہیں کرسکے، اور نہ آنحضرتؐ کو اس کی فکر ہوئی کہ ایک مکمل نسخہ تیار ہو جائے، اور وصال نبویؐ کے ایک سال گذرنے کے بعد جب حکومت کو فکر ہوئی کہ ایک مکمل نسخہ تیار ہو جائے، تو زیدؓ کو پورا قرآن نہیں ملتا بلکہ اس کے ٹکڑے ملتے ہیں جن سے وہ ایک اپنا نسخہ ترتیب دیتے ہیں، یا تو حیات طیبہ میں کوئی نسخہ مکمل مدون ہوا ہی نہیں اور اگر ہوا تو ہر طرح مکمل رہا ہوگا، اور اسی ترتیب سے تھا، جیسا کہ اب ہے،

دوسری بات جس کا اعادہ یہاں ضروری معلوم ہوتا ہے، یہ ہے کہ اگر بالفرض زیدؓ نے ان لکھی ہوئی یادداشتوں سے ایک مکمل نسخہ تیار کیا اور ان یادداشتوں میں سے ایک یادداشت گم تھی تو اس سے اس کا امکان بھی پیدا ہوجاتا ہے کہ کچھ اور یادداشتیں اسی طرح غائب ہو گئی ہوں اور نہ مل سکی ہوں

سورہ براۃ کی آخری آیتوں والی حدیث پر انشاء اللہ آگے بحث کیجائیگی، اس موقع پر صرف اتنا عرض کر دینا کافی ہے کہ اگر یہ روایت صحیح مان بھی لیجائے تو اسکا مطلب سوائے اسکے اور کچھ نہیں ہے کہ علاوہ زید کے نسخے کے جو پوری طرح مکمل تھا، یہ آیتیں انھیں خزیمہ انصاریؓ کے پاس بھی لکھی ہوئی تھیں، گو یاد تو بہتوں کو رہی ہونگی۔

دوسری بات قابل گذارش قرآن مجید کے ساتھ صحابۂ کرام کا ذوق اور شغف ہے، وہ اسکو زبانی یاد کر لیتے تھے، دن رات اسکو پڑھتے تھے، بعض ایسے حضرات بھی تھے، مثلاً حضرت عبداللہ بن عمرو بن العاص جو ایک رات میں پورا قرآن ختم کرتے تھے، جو صحابہ قرآن کو لکھ لیتے تھے، اسکو اپنی جان سے زیادہ عزیز رکھتے تھے،

قرآن کو یاد اور اسکی تلاوت کرنے کا ایسا والہانہ شوق اور اسکے ابلاغ کا اسقدر شدید جذبہ ان میں تھا کہ لکھی ہوئی آیت نہ صرف لکھنے والے ہی کے پاس لکھی رہجاتی تھی، بلکہ آناً فاناً بہت سے بزرگوں تک پہنچ جاتی جو اسکو یاد اور اپنے اوراد میں شامل کر لیتے،

گو یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے، پھر بھی دو ایک واقعات کا ذکر اس سلسلے میں بے محل نہ ہوگا،

تعلیم قرآن کا سلسلہ مکہ کے قیام کے زمانہ ہی سے شروع ہو گیا تھا، حضرت ابن ارقم کے گھر میں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک تلاوت خانہ قائم کیا تھا، جہاں لوگ بیٹھکر کلام پاک پڑھا کرتے تھے، مصعب بن عمیرؓ و ابن ام مکتوم کو بیعت عقبۂ اولیٰ کے بعد مدینہ اس غرض سے آپ نے بھیجا تھا کہ لوگوں کو قرآن کی تعلیم دیں، مکہ ہی کے زمانۂ قیام کا واقعہ ہے کہ حضرت عمرؓ کی بہن اور بہنوئی قرآن پڑھ رہے ہیں، عمر آتے ہیں، بہنوئی کو زد و کوب کرتے ہیں، جب زد و کوب کرتے کرتے تھک جاتے ہیں، تو بہن سے کہتے ہیں کہ دکھاؤ کیا پڑھ رہی تھیں، وہ جری خاتون کہتی ہیں تم ان لکھی آیتوں کو اس وقت تک نہیں چھو سکتے جب تک پاک نہ ہو لو، جب صحابۂ کرام کلام مجید کی تلاوت کرتے تو عورتیں گھروں سے نکل آتیں، لڑکے کھیل بھول جاتے، راہگیر سننے کھڑے ہو جاتے، سخن سنج اعجاز بیان سے مسحور ہو جاتے، شیریں بیان شاعر شعر کہنا اور سننا چھوڑ دیتے، اور بالآخر مخالفین تک کو ہار مان کر کہنا پڑتا، ما ھذا الا قول البشر، جو لوگ اب بھی ضد و مخالفت پر قائم رہے انھوں نے قرآن کا اعجاز دیکھکر اس کو بلند آواز سے پڑھنے سے روک دیا،

یہ تو مکہ کی زندگی اور مظلومیت کے دور کا حال تھا، جب مدینہ میں تشریف آوری ہوئی تو اصحاب صفہ کے نام سے کوئی ستر اصحاب رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک مستقل جماعت کلام مجید پڑھنے اور پڑھانے کے لیے قائم کر دی گئی، مولانا عبدالسلام ندوی اسوۂ صحابہ میں لکھتے ہیں:

"ہجرت کے بعد مسجد نبوی میں ایک مستقل حلقۂ درس قائم ہو گیا، اور اصحاب صفہ شب و روز قرآن مجید کی تعلیم و تعلم میں مصروف رہنے لگے، سنن ابن ماجہ میں ہے کہ ایک دن رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کاشانۂ نبوت سے برآمد ہوئے تو مسجد میں دو حلقے نظر آئے، ایک میں لوگ تلاوت و دعا کرتے تھے اور دوسرے حلقے والے تعلیم و تعلم میں مصروف تھے، آپ نے فرمایا" دونوں نیک کام کر رہے ہیں، ایک گروہ تلاوت و دعا کرتا ہے، دوسرا قرآن مجید کی تعلیم حاصل کر رہا ہے، میں صرف معلم بنا کر بھیجا گیا ہوں، یہ کہکر اسی حلقۂ درس میں بیٹھ گئے۔"[1]

درس و تدریس کا یہ سلسلہ شب و روز جاری رہتا، مسند ابن حنبل میں ہے:-

وکانوا اذا جنھم اللیل انطلقوا الی	جب رات ہو جاتی تو یہ لوگ کسی معلم کے پاس جاتے، وہ
معلم فیدرسون اللیل حتی یصبحوا	انھیں پوری رات درس دیتا تا آنکہ صبح ہو جاتی،

اور یہ سلسلہ صرف صفہ ہی تک محدود نہ تھا، بلکہ انصار کا ہر گھر مہمان خانہ ہونے کے ساتھ ساتھ ایک مستقل مکتب قرآنی بن گیا تھا، چنانچہ باہر سے جو مہاجر آتے رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم ان کو انصار کے سپرد کر دیتے، وہ مہمانداری کے ساتھ ساتھ اس دلسوزی سے ان کو قرآن مجید کی تعلیم دیتے کہ لوگ نہایت شکر گذاری کے ساتھ واپس جاتے، چنانچہ وفد عبدالقیس آیا تو اس منت شناسانہ اعتراف کے ساتھ واپس گیا کہ

ان الانصار یعلمون کتاب ربنا و سنۃ نبینا	انصار ہمارے رب کی کتاب اور ہمارے نبی کی سنت کی تعلیم دیتے ہیں۔[2]

وفد بنو تمیم آیا تو مدت تک مدینہ میں رہ کر قرآن مجید کی تعلیم حاصل کرتا رہا،

نظام حکومت قائم ہونے کے بعد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے جو امراء و عمال مقرر فرمائے ان کا سب سے مقدم فرض کتاب اور سنت کی تعلیم دینا قرار دیا گیا، استیعاب تذکرہ معاذ بن جبلؓ میں ہے:-

[1] اسوۂ صحابہ حصہ دوم ص ۲۲۵ [2] ایضاً

بعثہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم قاضیا الی الجند من الیمن لیعلم الناس القرآن وشرائع الاسلام

حضرت معاذ بن جبلؓ کو آنحضرت صلعم نے قاضی بنا کر یمن بھیجا، تاکہ لوگوں کو قرآن اور شریعت اسلامی کی تعلیم دیں،

اوپر لکھے ہوئے حقائق میں ایک بات اور یہ ملا لیجیے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد و پیش جو حضرات تھے اور جن کی تعداد انگلیوں پر شمار کر لیے جانے والے چند نفوس ہی نہیں تھے، بلکہ ان کا ایک وسیع حلقہ تھا، ان حضرات کو جو شغف ذات نبویؐ سے تھا، اس کی مثال دنیا کے پردہ پر نہیں مل سکتی، بقول کارلائل "محمدؐ کے اصحاب کی محمدؐ کے ساتھ شغف کی مثال حضرت عیسیٰؑ کے حواریوں میں ڈھونڈھنا عبث ہے، جب عیسیٰؑ پر کڑا وقت پڑا تو ان کے حواری کام نہ آئے، اس کے برخلاف محمدؐ کے اصحاب نے محمدؐ کی حفاظت داہنے سے کی، بائیں سے کی، آگے اور پیچھے سے کی"۔

کسی واقعہ کی صحیح نوعیت متعین کرنے کے لیے اس بات کی سخت ضرورت ہوتی ہے کہ جن حالات اور جس ماحول میں وہ واقعہ رونما ہوا ہے ان حالات کو تصور کی آنکھوں سے دیکھنے کی کوشش کیجائے، اس ماحول کو اپنا ذہنی ماحول بنانے کی سعی کیجیے، اسی ذہنی فضا کو اپنی ذہنی فضا بنائیے، پھر اس فضا میں واقعہ متعلقہ کی تصویر کشی کیجیے، تب کسی حد تک واقعہ کی روداد صحت کے ساتھ متعین کرنے میں کامیابی ہو سکتی ہے۔

اس پس منظر کے لیے ان حالات پر غور فرمائیے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے گرد و پیش جو حضرات ہیں ان کی قوت حافظہ بہت قوی ہے، وہ ہر چیز زبانی یاد رکھنے کے عادی ہیں، اور اس پر فخر کرتے ہیں، لکھنا وہ کم درجے کی چیز سمجھتے ہیں، اور لکھتے ہیں تو صرف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی خوشنودی طبع کے لیے۔

ذات نبویؐ سے ان حضرات کو شغف اور عشق سے بھی آگے اگر کوئی درجہ ہو سکتا ہے تو وہ ہے۔

اس ذات گرامی کی ادنی سے ادنی ادا، ہلکی سے ہلکی جنبش لب دنیا و ما فیہا کی گرانقدر سے گرانقدر متاع سے زیادہ عزیز ہے، اس کی ایک جنبش ابرو پر دونوں جہان نثار کرنے کو تیار ہو جاتے ہیں، اس کی

ایک ایک بات کو اس لیے یاد رکھتے ہیں کہ اس کو حرز جان بنائیں، اسے اپنی زندگی میں سموئیں اور آنے والی نسلوں کے لیے سرمایۂ سعادت چھوڑ جائیں، حتی کہ وہ خود کہتا ہے کہ لاتکتبوا عنی غیر القرآن۔ اس لیے یہ حضرات ان اقوال و افعال کو قلم بند تو نہیں کرتے مگر زبانی یاد رکھتے ہیں، سلسلہ بسلسلہ اور بند بند،

یہ محض ایک عقیدتمندانہ بات نہیں ہے، تاریخی حقیقت ہے، صرف دو تین واقعے اس سلسلہ میں پیش کروں گا، یہ پہلا واقعہ جنگ احد کا یہ مشہور واقعہ ہے کہ ایک بڑی بی مدینہ میں رہتی ہیں، کوئی تین میل پر احد کی لڑائی ہو رہی ہے، خبر سنتی ہیں کہ محمدؐ شہید ہو گئے، بے تاب ہو جاتی ہیں، گھر سے نکل میدان جنگ کی طرف چل پڑتی ہیں، راستے میں جو ملتا ہے اس سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی خیریت پوچھتی ہیں، لوگ شوہر، بھائی، باپ کے مارے جانے کی خبر دیتے ہیں، اس خاتون پر کوئی اثر نہیں ہوتا، وہ اپنی دھن میں مست میدان کارزار کی طرف چہرۂ اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے دیدار کی تلاش میں والہانہ چلی جاتی ہیں اور جب روئے مبارک پر نظر پڑتی ہے تو کہتی ہیں

اے شہ دیں تیرے ہوتے ہوئے کیا چیز ہیں ہم
میں بھی اور باپ بھی شوہر بھی برادر بھی فدا

یہ گھر میں بیٹھنے والی خواتین کا حال تھا، جنھیں اتنا موقع خدمت نبویؐ میں حاضری اور کسب سعادت کا نہیں ملتا تھا، جتنا حضرات صحابۂ کرامؓ کو ملتا تھا، اس سے ذات نبوی صلعم سے ان بزرگوں کے شغف و انہماک کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

حجۃ الوداع میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نماز عشاء کے بعد تھوڑی دیر تک مقام بطحا میں استراحت فرما کر مکہ میں داخل ہوئے تھے، حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی ہمیشہ اسی مقام پر کسی قدر سو لیتے تھے پھر مکہ میں داخل ہوتے تھے، اسی طرح آپ اس سفر میں جہاں جہاں اترے تھے یا نماز پڑھی تھی وہ بھی وہاں ضرور اترتے اور نماز پڑھتے۔

حضرت ابوالدرداءؓ جب کوئی بات کہتے تھے تو مسکرا دیتے تھے، ام الدرداء نے کہا کہ اس عادت کو ترک کر دیجیے ورنہ لوگ آپ کو احمق بنائیں گے (سمجھیں گے) بولے میں نے رسول اللہ کو دیکھا ہے کہ جب کوئی بات کہتے تو مسکرا دیتے تھے۔

حضرت علیؓ ایک بار گھوڑے پر سوار ہوئے، دائیں رکاب میں پیر رکھا، دعا پڑھی اور پیٹھ پر بیٹھ گئے، تو مسکرا دیئے، لوگوں کے پوچھنے پر کہا کہ آنحضرتؐ نے ایسا ہی کیا تھا۔

ایک صحابی آپؐ کی خدمت میں حاضر ہوئے تو قمیص کا تکمہ کھلا دیکھا، عمر بھر قمیص کا تکمہ کھلا رکھا۔ اس قسم کے اور بھی سیکڑوں واقعات ہیں جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ صحابۂ کرام کے والہانہ عشق کے شاہد ہیں۔

اس ماحول اور اس ذہنیت کے پس منظر میں اس امر کا جائزہ لیجئے کہ کیا اس میں یہ ممکن تھا کہ اس ذات گرامی کی محبوب ترین چیز جسے وہ بڑے اہتمام سے لکھاتا ہے، لوگوں کو یاد کراتا ہے، ان سے یاد کیا ہوا سنتا ہے، خود انھیں اپنا یاد کیا ہوا ہر رمضان میں سناتا ہے، اس محبوب ترین چیز کو لوگ لفظ بلفظ حرف بحرف لکھیں تو مگر اس طرح کہ اس کے محفوظ رہنے کی کوئی قابل اطمینان حالت نہ ہو۔

اس کے پہلے یہ روایت گذر چکی ہے کہ اصحاب نبی کریمؐ میں بہت سے ایسے بزرگ تھے جنھیں قرآن زبانی یاد تھا، اور جنھوں نے اس کو لکھ لیا تھا، اس میں وہ سات قرا بھی تھے جن کی قرأتیں متداول ہوئیں، ان قرا میں سے ہر ایک اپنی قرأت کی سند رسول اکرمؐ تک پہنچاتا ہے، اور انہی قرأتوں کی امت اسلامیہ آج تک پابند ہے۔

اسکی ایک ادنیٰ مثال یہ ہے کہ سورۂ قیامہ کی آیت "وقیل من" کے بعد قاری تھوڑی دیر وقفہ کے لیے ٹھہرتا ہے، پھر "راق" پڑھتا ہے، حالانکہ ایسے اور بہت سے مواقع کلام مجید میں ہیں، جہاں اس قسم کا وقف نہیں ہوتا، اسکی وجہ صرف یہ ہے کہ اس مقام پر یہ ہلکا وقف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہے۔

غور کیجئے تو یہ بڑی اہم بات ہے، ایک قلیل جزئیہ کو اس احتیاط کے ساتھ یاد رکھنا اور اسکی پابندی اس طرح کرنا کہ آج پورے تواتر کے ساتھ یہ ذرا سی بات بھی بالکل ایک ہی انداز سے سارے ممالک اسلامیہ میں جاری ہے، اس ذہنیت کا پتہ دیتی ہے جس کو قرآن کی حفاظت سپرد کی گئی تھی، اور جو ذہنیت اس معمولی چھوٹی سی بات کو چودہ سو برس سے اپنے سینے سے اس طرح لگائے ہوئے ہے کہ اسکا بدل جانا ناممکن ہے، اس سے یہ بدظنی رکھنا کہ وہ قرآن کی اس ترتیب کو یاد نہ رکھے گی جس ترتیب سے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسے مرتب کیا تھا، یہ بات کسی طرح دل کو نہیں لگتی۔

(باقی)

بہار کے صوفیائے کرام

از جناب سید شمیم احمد صاحب ڈھاکہ

سلطان شہاب الدین محمد غوری کے سالار محمد بختیار خلجی نے چھٹی صدی ہجری کے چند آخری سالوں میں بہار اور مغربی بنگال کو فتح کرکے سلطنت دہلی میں شامل کرلیا، اور وہ اس علاقے کا پہلا مسلمان وائسرائے مقرر ہوا، مسلم اقتدار کے ساتھ ہی بہار و بنگال میں مسلم تہذیب و ثقافت کی اشاعت بھی شروع ہوگئی، اس علاقے کا معاشرہ پہلے سے بھی روحانی تھا، بختیار خلجی اور اس کے جانشینوں کی طرف سے مسلمان مبلغوں اور صوفیوں کی سرپرستی بھی کی گئی، دوسرے سلاطین و امراء کی طرف سے بھی سادات، مشائخ اور علماء کی پوری سرپرستی کی جاتی رہی، ان کے تبلیغی کاموں میں ممکن سہولتیں بہم پہنچائی گئیں، مساجد، مدرسے اور خانقاہیں تعمیر کی گئیں، لنگر خانے کھولے گئے، معاشرہ میں مشائخ اور درویشوں کو باعزت مقام دیا گیا، دینی تعلیم حاصل کرنے والوں کی دل کھول کر حوصلہ افزائی کی گئی، علماء و مشائخ کی مدد معاش کے لیے مسجدوں، مدرسوں، اور خانقاہوں میں بڑی بڑی جائدادیں دی گئیں، حکومت کی سرپرستی اور حوصلہ افزائی بنگال اور بہار میں تصوف کے فروغ میں بڑی موثر ثابت ہوئی، مذہب کی تبلیغ و اشاعت اور مسلم معاشرہ کی اصلاح و تعمیر کے لیے صوفیائے کرام منیر سے چاٹگام تک پھیل گئے، ساتویں اور آٹھویں صدی ہجری میں گوڑ، ندیا، لکھنوتی، پنڈوہ، سونار گاؤں، چاٹگام، ہسی، منیر، بہار شریف اور شیخ پورہ وغیرہ بنگال اور بہار میں تصوف کے مرکز کی حیثیت اختیار

کرچکے تھے، صوبہ بہار میں شہر بہار شریف سے قصبہ منیر تک متعدد مقامات پر صوفیائے کرام
اپنے مشن میں لگے ہوئے تھے، بہار شریف شہر کے علاوہ اس کے مضافات و اطراف میں
سوہڈیہہ، کوسک اور شیخ پورہ، منیر اور اس کے مضافات میں کجاواں، ہمدواں،
پھلواری، درویش پور، لکھنور، گیا ضلع میں کاکو، سہروردیہ، چشتیہ، فردوسیہ، زاہدیہ،
اور دوسرے خانوادوں کے مشائخ تبلیغی مشن میں سرگرم تھے، اور وہاں ان کی بڑی بڑی
خانقاہیں تھیں۔

امام تاج فقیہ۔ بہار میں اسلام کی اشاعت اور تصوف کو فروغ دینے کا سہرا
حضرت امام تاج فقیہ[1] ان کے فرزندوں اور رفقاء کے سر ہے، وسیلۂ شرف میں ہے کہ
حضرت امام تاج فقیہ نے جو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے بڑے چچا زبیر بن عبدالمطلب
کی اولاد میں تھے، ۵۷۶ھ میں ایک لشکر جرار کے ساتھ منیر پر حملہ کیا، وہاں کا راجہ مارا گیا،
اور منیر پر آپ کا قبضہ ہو گیا، اور حضرت امام منیر کی حکومت اپنے فرزندوں اسرائیل،
اسماعیل اور عبدالعزیز کے سپرد کر کے خود اپنے وطن قدس خلیل (بیت المقدس) چلے گئے،
حضرت امام کے ساتھ منیر کی جنگ میں حصہ لینے والے مجاہدین میں ایک نمایاں نام حضرت
قطب سالار کا آتا ہے، جن کا مزار منیر کے نزدیک موضع ہمدواں میں ہے، حضرت امام
تاج فقیہ کے حملۂ منیر کا ذکر کسی مستند تاریخ میں نہیں ملتا، صرف بہار کے حلقۂ مشائخ اور
صوفیائے بہار سے متعلق تذکروں میں امام تاج فقیہ کا نام ملتا ہے، ایسا معلوم ہوتا ہے کہ
حضرت امام تاج فقیہ بختیار خلجی کی فوج کے کوئی مجاہد اور صوبائی منش افسر تھے اور منیر
کی جنگ انھیں کے زیر قیادت لڑی گئی، منیر[2] پر بختیار خلجی نے ۵۹۳ھ میں حملہ کیا تھا،

[1] وسیلۂ شرف ص ۵۵، تاریخ سلسلۂ فردوسیہ ص ۱۳۹، بزم صوفیہ ص ۳۵۰ [2] ہسٹری آف بنگال از سر جادو ناتھ سرکار ص ۳۲ جلد ۲، بحوالہ طبقات ناصری،

اس لیے حضرت امام تاج فقیہ کے حملہ کا سال ۵۷۶ھ بھی غلط معلوم ہوتا ہے، کیونکہ ۵۸۸ھ
میں سلطان شہاب الدین غوری نے ترائن[1] کے میدان میں پرتھوی راج کو شکست دی تھی،
باقی فتوحات اس کے بعد ہوئیں، اس لیے اس سے پہلے کسی لشکر جرار کا بہار کی طرف رخ کرنا
عقل اور تاریخی حقائق کے خلاف ہے، یہ واقعہ اس لیے بھی غلط ثابت ہوتا ہے کہ جب امام
تاج فقیہ کے حملہ میں منیر کا راجہ مارا گیا، اور وہاں آپ کے فرزندوں کی حکومت قائم ہو گئی
تو پھر ۵۹۳ھ میں بختیار خلجی نے کس راجہ کے خلاف منیر پر حملہ کیا تھا، تاہم حضرت امام تاج فقیہ
کی عظمت سے انکار نہیں کیا جا سکتا، بہار کے متعدد مشائخ کبار آپ کے خاندان سے تھے، حضرت
مخدوم الملک شرف الدین بہاری آپ ہی کے پرپوتے تھے۔

منیر کے بعد بختیار خلجی کا حملہ صوبہ کے صدر مقام بلدۂ بہار پر ہوا، اس شہر کا اصل نام
اودنت[2] پوری تھا، وہاں بودھ راہبوں کے وہارے (خانقاہیں) بکثرت تھے، بلدۂ بہار
اور اس کے قریب نالندہ بودھ تہذیب و تمدن کا قدیم اور بڑا مرکز تھا، بختیار خلجی
نے اس شہر کو بہار کے مفتوحہ علاقہ کا صدر مقام قرار دیا، بہار شریف میں سلطنت
دہلی کی طرف سے ایک گورنر حکومت کرتا تھا، بہار شریف میں ساتویں صدی ہجری میں
تصوف اور مسلم ثقافت کی ارتقائی حیثیت کیا تھی، اس کا کسی تاریخ سے پتہ نہیں چلتا،
مقامی روایات بھی کچھ بتانے سے خاموش ہیں، چند مزارات و مقبرے ایسے ضرور ہیں جو
ساتویں صدی کی شخصیتوں سے منسوب ہیں، مثلاً بہار کے ایک محلہ عماد پور میں ایک مقبرہ
فاتح بہار بختیار خلجی کی جانب منسوب ہے، تاریخ فرشتہ اور بعض دوسری کتابوں میں
بھی بختیار خلجی کا مدفن بہار شریف ہی بتایا گیا ہے، اس لیے ممکن ہے کہ یہ مقبرہ اسی کا ہو،

[1] تاریخ فرشتہ ج اول [2] ہسٹری آف بنگال ج ۲ ص ۳۲

ایک دوسرا قدیم مقبرہ جواب منہدم ہو چکا ہے، بہار کے گورنر ملک نیم خود مختار حکمران آج الدین[1] ارسلان خاں کا ہے، جو سلطان شاہ کے لقب سے مشہور تھا، سلطان شاہ کا انتقال ۷۶۶ھ میں ہوا تھا، اس کے دوسرے سال اس کے لڑکے محمد تاتار خاں نے جو باپ کی جگہ بہار کا گورنر ہوا یہ مقبرہ تعمیر کرایا، مقبرہ کا کتبہ جو کافی لمبا چوڑا ہے، محلہ باڑہ دری میں درگاہ اور مسجد کے نزدیک رکھا ہوا ہے، اس کتبہ کا ذکر جرنل[1] آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان میں بھی موجود ہے، شہر سے کوئی چار میل دور موضع بیلچھی میں ایک درگاہ خواجہ غریب نواز کے مرشد خواجہ عثمان ہارونی کے چلہ سے منسوب ہے، قیاس ہے کہ یہ مقبرہ عثمان نام کے کسی حاکم وقت یا صوفی کا ہے، یا ممکن ہے حضرت عثمان اخی سراج کا چلہ ہو، دہلی سے گوڑ جاتے ہوئے بہار کے علاقہ میں آپ کا قیام کرنا قرین قیاس ہے،

اسی طرح شہر سے باہر محلہ سوہڈیہہ سے مغرب جانب موضع میاڈ میں ایک شاندار درگاہ ہے جو خواجہ ملتانی نام کے کسی بزرگ سے مشہور ہے، درگاہ کی عمارت اور اس کے اندر کے مزارات کو دیکھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہ کسی بڑے شیخ یا امیر کا مقبرہ ہے، سوہ ریلوے اسٹیشن سے شمال مشرق کی طرف ویرانہ میں ایک گنبد دار مقبرہ خواجہ بایزید نام کے ایک بزرگ سے منسوب ہے، آسیب زدہ خواتین اس مقبرہ پر خاص عقیدت و احترام سے حاضر ہوتی ہیں، خاص شہر کے اندر ایک مزار پیر تختہ نام کے کسی بزرگ سے منسوب ہے، مخدوم الملک شرف الدین بہاری کے آستانہ کے متصل چار سیدانیوں کے مزارات بتائے جاتے ہیں، مشہور ہے کہ مخدوم الملک نے ان ہی مزارات کی وجہ سے یہ جگہ اپنے مدفن کے لیے منتخب کی تھی، شہر سے ایک میل مشرق میں پہاڑی کے پار موضع بیا بانی میں حضرت کمال الدین بیابانی

[1] جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان (ڈھاکہ) ۱۹۵۷ء جلد دوم ص ۳۰۲ ایضاً

کی درگاہ ہے، پہاڑ پر بہار کے ملکوں کے باوا آدم حضرت سید ابراہیم بن سید ابوبکر عرف ملک بیا، متوفی ۷۵۳ھ کا عظیم مقبرہ ہے، اس لیے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ خلجیوں اور تغلقوں کے عہد میں بہار شریف اور صوبے کے دیگر مقامات پر سہروردیہ، چشتیہ، فردوسیہ، زاہدیہ اور دوسرے خانوادوں کے مشائخ موجود تھے، اس کے بعد قادریہ اور دوسرے سلسلوں کو فروغ حاصل ہوا، جن خانوادوں کا بہار میں زیادہ اثر رہا ان کا ذکر قدرے تفصیل سے مناسب معلوم ہوتا ہے۔

سہروردیہ

ابتداءً بہار میں سہروردیہ سلسلہ کو فروغ حاصل ہوا، ملتان اور دہلی سے بہار و بنگال تک سہروردیہ مشائخ پھیلے ہوئے تھے، شیخ الشیوخ خواجہ شہاب الدین عمر سہروردی کے متعدد خلفاء[2] اس علاقے میں تشریف لائے اور آباد ہوئے، ان میں تین بزرگ شیخ الشیوخ حضرت جلال الدین تبریزی، شیخ احمد دمشقی اور قاضی شہاب الدین پیر جگجوت زیادہ مشہور ہوئے، حضرت جلال الدین تبریزیؒ خواجہ شہاب الدین عمر سہروردی کے ممتاز ترین خلفاء میں تھے۔ ملتان، دہلی اور بدایوں ہوتے ہوئے بنگال پہنچے، اور یہاں کے مختلف مقامات پر تبلیغ کی، بہار میں بھی آپ کا کافی اثر تھا، شیخ الشیوخ کے دوسرے خلیفہ شیخ احمد دمشقی نے بھی بنگال ہی کو اپنا مسکن و مدفن بنایا، شیخ احمد دمشقی اور آپ کے

[1] سوشل ہسٹری آف مسلمز ان بنگال (عبد الکریم) ص ۵۰، بحوالہ مکتوب سید اشرف جہانگیر سمنانی بنام سلطان ابراہیم شرقی بادشاہ جون پور، اس مکتوب کا ذکر ڈاکٹر احمد حسن دانی سابق کیوریٹر ڈھاکہ میوزیم نے بھی اپنے ایک مضمون مطبوعہ ماہ نو کراچی ستمبر ۶۵ء میں کیا تھا، اس مکتوب سے بنگال کے ابتدائی دور کے صوفیائے کرام پر خاص روشنی پڑتی ہے۔

[2] اخبار الاخیار ص ۵۹، سوشل ہسٹری آف دی مسلمز ان بنگال (عبد الکریم) ص ۹۱، صوفزم بشپ جان سبحان ص ۲۳۰

مرید شیخ تقی الدین میوی اپنے زمانہ کے علما و مشائخ میں بہت قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے تھے۔
مخدوم الملک کے والد حضرت مخدوم یحییٰ منیری اور خالو مخدوم سلیمان لنگر زمین کاکوی شیخ تقی اللہ
ہی سے بیعت تھے۔ شیخ الشیوخ کے تیسرے خلیفہ قاضی شہاب الدین پیر جگجوت کی شخصیت بڑی
ارفع و اعلیٰ گذری ہے، مشائخ بہار کے متعدد خاندانوں کو آپ سے نسبت حاصل ہے۔
آپ کی چار صاحبزادیاں تھیں، اور چاروں کی شادیاں صوبہ کے مشہور بزرگوں سے
ہوئیں، آپ کے چاروں داماد حضرت سید موسیٰ، مخدوم یحییٰ منیری، مخدوم سلیمان لنگر زمین
اور مخدوم حمید الدین صوفی اور ان کے صاحبزادگان مخدوم احمد چرم پوش تیغ برہنہ،
مخدوم الملک شرف الدین بہاری، مخدوم عطاء اللہ اور مخدوم یتیم اللہ سفید باز
اکابر صوفیا میں ہیں، ان میں سے کئی بزرگ سہروردیہ سلسلہ سے تعلق رکھتے تھے، قاضی
شہاب الدین پیر جگجوت کے کوئی اولاد نرینہ نہ تھی، اس لیے آپ کے بعد مخدوم حمید الدین
جانشین ہوئے، مخدوم حمید الدین متوفی ۷۷۰ھ اور آپ کے صاحبزادے مخدوم
یتیم اللہ سفید باز متوفی ۷۹۰ھ کے مزارت بہار شریف میں ہیں، حضرت حمید الدین
صوفی اور آپ کے والد حضرت آدم صوفی البتہ چشتیہ سلسلہ سے منسلک تھے، قاضی
شہاب الدین پیر جگجوت متوفی ۶۶۶ھ اور حضرت آدم صوفی متوفی ۶۹۷ھ کی
درگاہیں فتوحہ (پٹنہ) کے نزدیک موضع جیٹھلی میں ہیں، جو علی الترتیب "کچی درگاہ
اور پکی درگاہ" کے نام سے مشہور ہے۔

حضرت مخدوم احمد چرم پوش بہار کے مشہور ترین صوفیوں میں گذرے ہیں،

۱؎ تاریخ سلسلہ فردوسیہ ص ۱۳۸، وسیلہ شرف ص ۱۰ بحوالہ مناقب الاصفیا، آثار شرف ص ۲۴، اعیان وطن ص ۱۴۳۔

بنگال کے شیخ طریقت حضرت علاء الحق پنڈوی سے بیعت تھے، ۷۷۶ھ میں وصال فرمایا،
محلہ انبیر بہار شریف میں آپ کا مزار ہے، حضرت مخدوم احمد چرم پوش کے والد کا روضہ
بھی بہار شریف ہی میں ہے، مخدوم سلیمان لنگر زمین کاکوی اور آپ کے صاحبزادے
حضرت عطاء اللہ موضع کجا واں میں آسودۂ خواب ہیں، سہروردیہ سلسلہ کے بزرگوں کا
ذکر اس وقت تک مکمل نہ ہوگا جب تک حضرت یتیم اللہ سفید باز کے پوتے حضرت
ضیاء الدین صوفی متوفی ۸۲۲ھ اور حضرت منجھن گنج نشین کا ذکر نہ کیا جائے۔ حضرت
ضیاء الدین صوفی کی درگاہ ضلع پٹنہ کی ایک بستی چنڈوسی میں ہے، حضرت منجھن گنج نشین
کا مزار محلہ سکونت بہار شریف میں ہے، یہ مخدوم احمد چرم پوش کے سلسلہ کے بزرگ ہیں،
ان کے بارے میں یہ شعر پرانے زمانے سے مشہور ہے:

شیخ منجھن ستونِ خانۂ دین
لقب خاص شیخ گنج نشین[1]

چشتیہ خواجہ معین الدین چشتی، خواجہ قطب الدین بختیار کاکی، بابا فرید گنج شکر، حضرت علاء الدین صابر
کلیری، اور سلطان المشائخ نظام الدین اولیا، کی باعظمت شخصیتوں کی وجہ سے ہندوستان کے
سلاطین وامراء اور عوام میں چشتیہ سلسلہ کو بے انتہا مقبولیت حاصل ہوئی، حضرت نظام الدین
اولیا، اور ان کے خلفاء کی وجہ سے بہار و بنگال اور دکن تک چشتیہ سلسلہ پھیل گیا، آپ کے
ایک خلیفہ حضرت عثمان اخی سراج نے بنگال کے دار الحکومت گور میں قیام کیا، بنگال میں
ان کی شخصیت اتنی موثر تھی کہ شیخ علاء الحق سہروردی پنڈوی جیسے جلیل القدر بزرگ بھی
ان سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے، اور آپ سے اجازت وخلافت حاصل کی، شیخ علاء الحق

۱؎ ماہنامہ نظام المشائخ دہلی ذی الحجہ ۱۳۲۸ھ

اور ان کے لڑکے شیخ نور قطب عالم کا بنگال اور بہار میں بڑا اثر تھا، حضرت آدم صوفی
اور ان کے صاحبزادے حضرت حمید الدین صوفی اور چشتیہ سلسلہ کے دوسرے بزرگ یوں تو
بہار کے تمام اہم مقامات پر پھیلے ہوئے تھے، لیکن ان کا سب سے بڑا مرکز صوبہ کا صدر مقام
بہار شریف تھا، شہر اور مضافات میں چشتی مشائخ کی خانقاہیں اور گدیاں قائم تھیں، آج بھی
شہر کا ایک بڑا علاقہ چشتیانہ کہلاتا ہے، اس علاقہ میں چشتیہ سلسلہ کے صوفیائے کرام اور
امراء و حکام کے مزارات ہیں، تاج الدین ارسلان خان کا منہدم مقبرہ اسی جگہ بخاری مسجد
کے نزدیک ہے، کاغذی محلہ میں حضرت خواجہ احمد سیستانی کا گنبددار مقبرہ ہے، آپ
مخدوم الملک کے استاد اور رشتہ دار ہوتے ہیں، حضرت نور قطب عالم پنڈوی کے دو[1]
خلفا، حضرت فرید طویلہ بخش اور شیخ سعادت بہار شریف تشریف لائے، حضرت فرید طویلہ بخش
کا شمار صوبہ کے مشہور بزرگوں میں ہوتا ہے، آپ کے خاندان میں حضرت دیوان عبد الوہاب
بھی با اثر صوفیوں میں تھے، محلہ بڑی تکیہ بہار شریف میں درگاہ ہے، حضرت فرید طویلہ بخش
اور شیخ سعادت کے مزارات چاند پورہ میں ہیں، جو شہر سے نصف میل کے فاصلہ پر ہے،
موضع بجون میں حضرت یتیم اللہ سفید باز کی درگاہ ہے، آپ حضرت حمید الدین صوفی کے
فرزند تھے۔

بابا فرید گنج شکر کے خاندان کی ایک شاخ فتح پور سیکری سے آکر درویش لکھنور
کے نزدیک دیوریا میں آباد ہو گئی تھی[2]، خواجہ غریب نواز کے تین اعزہ[3] سید حسن خنگ سوار
سید احمد اور ان کے بھانجے سید محمد بھی بہار پہنچے، سید احمد اور سید محمد بمقام جرجرہ (حاجی پور)

[1] ماہنامہ نظام المشائخ دہلی ذی الحجہ ۱۳۲۸ھ [2] اعیان وطن [3] بہار میں اردو زبان و ادب کا ارتقاء (مقدمہ)

شہید ہوئے، سلطان فیروز تغلق کے عہد میں شیخ فتو اور شیخ برہان شمالی بہار میں سلیم آباد[1] تشریف لائے
اور وہیں شہید ہوئے، خواجہ صاحب کے ایک خلیفہ عبد اللہ کرمانی[2] مزار بیر بھوم (مغربی بنگال)
میں ہے، سلطان محمد تغلق اور سلطان فیروز تغلق کے زمانہ میں حضرت محبوب الٰہی نظام الدین اولیاء
کے کئی خلفاء بہار شریف میں تھے، جن میں حضرت نظام مولیٰ[3] زیادہ مشہور ہیں، یہ مخدوم الملک
کے دوستوں میں تھے۔

فردوسیہ فردوسیہ سلسلہ دراصل سہروردیہ کی ایک شاخ ہے، خواجہ ضیاء الدین ابو نجیب
سہروردی کے دو خلفاء، شیخ الشیوخ خواجہ شہاب الدین عمر سہروردی اور خواجہ نجم الدین[4]
کبریٰ کے مریدوں اور خلفاء کی تعداد کثیر تھی، خواجہ نجم الدین کبریٰ کے دو واسطوں کے بعد
ایک بزرگ خواجہ بدر الدین سمرقندی ہوئے، ہندوستان میں اس سلسلہ کی اشاعت آپ ہی
کے ذریعہ ہوئی، لیکن خواجہ بدر الدین سمرقندی نیز ان کے بعد خواجہ رکن الدین فردوسی اور
خواجہ نجیب الدین فردوسی تک اس سلسلہ کو کوئی اہمیت حاصل نہ تھی، اس کی اصل شہرت
و مقبولیت مخدوم الملک کی وجہ سے ہوئی، جو خواجہ نجیب الدین فردوسی کے مرید تھے،
خواجہ بدر الدین سمرقندی نے اپنے مرید خواجہ رکن الدین اور ان کے مریدوں کے لیے
"مشائخ فردوس"[5] کا لقب تجویز کیا تھا، اور اسی سے یہ سلسلہ فردوسیہ کے نام سے مشہور ہوا،
حضرت مخدوم الملک متوفی ۷۸۲ھ کے علمی کمال اور روحانی عظمت کی وجہ سے
بہار میں فردوسیہ سلسلہ بہت مقبول ہوا، چونکہ یہ سہروردیہ کی ایک شاخ تھا اس لیے بھی
اس کو قدم جمانے میں آسانی ہوئی، مخدوم الملک کی رحلت کے بعد حضرت مولانا مظفر بلخی

[1] بہار میں اردو زبان و ادب کا ارتقاء (مقدمہ) [2] مسلم بنگلہ ساہتیہ ص ۳۱ اور صوفزم از جان سبحان ص ۲۱۰
[3] وسیلۂ شرف ص ۱۲، تاریخ سلسلہ فردوسیہ ص ۱۴۹ [4] مناقب الاصفیاء ص ۹۵، تاریخ سلسلہ فردوسیہ ص ۸۷ [5] ایضاً
[6] مناقب الاصفیاء ص ۱۳۵

ان کے بعد پھر حضرت حسین نوشۂ توحید بلخی نے سجادگی سنبھالی، ان دونوں چچا بھتیجوں کی شخصیتیں بھی فردوسیہ سلسلہ کے لیے بڑی مفید ثابت ہوئیں فردوسیہ خانوادوں کی ایک اور عظیم ہستی مخدوم شاہ شعیب[1] متوفی ۸۲۴ھ کی ہوئی ہے، آپ مخدوم الملک کے چچازاد بھائی اور ایک روایت کے مطابق مرید و خلیفہ بھی تھے، قصبہ شیخ پورہ ضلع مونگیر میں آپ کی درگاہ مرجع خلائق ہے، مخدوم الملک کے ایک دوسرے خلیفہ شیخ راستی نے پھلواری شریف[2] میں عرفان و تصوف کو رواج دیا، غرض بلخی خاندان کے صوفیائے کرام اور مخدوم الملک کے دوسرے مریدین و خلفاء کی وجہ سے فردوسیہ ہر جگہ چھا گیا، کوئی ڈیڑھ سو سال تک بلخی خاندان[3] کے بزرگ اس سلسلہ کی نمائندگی کرتے رہے، اس کے بعد مخدوم الملک کے خاندان والوں نے بہار شریف میں فردوسیہ کی سجادگی سنبھالی،

زاہدیہ یہ ایک خاندان بھی ہے اور سلسلۂ تصوف کا خانوادہ بھی، یہ سلسلہ خواجہ ابو اسحاق شہریار گازرونی کے توسط سے سید الطائفہ حضرت جنید بغدادی تک پہنچتا ہے، ہندوستان میں اس خانوادہ کے پہلے بزرگ شیخ العارفین خواجہ شہاب الدین کبیر امام کعبہ زاہدی متوفی ۶۵۸ھ گذرے ہیں جو کسی زمانہ میں خانہ کعبہ کے امام تھے، آپ اپنے صاحبزادے فخر الدین خداداد بزرگ زاہدی کے ساتھ ہندوستان تشریف لائے، اور میرٹھ میں قیام کیا، اس کے بعد خواجہ فخر الدین خداداد کے لڑکے خواجہ شہاب الدین حق گو شہید زاہدی کو جو شیخ زادہ جام کے لقب سے مشہور تھے، سلطان قطب الدین مبارک خلجی نے دہلی بلوایا،

[1] وسیلۂ شرف ص ۲۹ تاریخ سلسلہ فردوسیہ ص ۲۴۴ [2] حیات ثبات غیر مطبوعہ ص ۱۲ تاریخ سلسلہ فردوسیہ ص ۳۳۸

[3] آپ کا مفصل ذکر مراۃ الکونین، گلزار ابرار، آثار شرف، کنز الانساب، مخزن الانساب، کشف الظلوم وغیرہ میں ہے،

[4] سفرنامہ ابن بطوطہ ج ۲ ص ۱۳۶، اخبار الاخیار ص ۱۰۳ (اردو ترجمہ لاہور) تاریخ مبارک شاہی از یحیٰی سرہندی ص ۱۸۶

تاریخ فیروز شاہی از برنی ص ۳۹۶

اور آپ کیلئے خانقاہ وغیرہ تعمیر کرائی، سلطان قطب الدین اور سلطان غیاث الدین تغلق آپ کے معتقدین میں تھے[1]، اور برابر آپ کے یہاں حاضری دیا کرتے تھے، خواجہ حق گو شہید کا ذکر اخبار الاخیار، گلزار ابرار، بحر زخار، مراۃ الکونین اور سفرنامہ ابن بطوطہ میں تفصیل کے ساتھ ہے،[2] بنگال اور بہار میں سلسلہ زاہدیہ آپ کے پوتے قطب بنگالہ شیخ الاصفیا حضرت مخدوم سید شاہ پیر بدر الدین بدر عالم زاہدی کے ذریعہ متعارف ہوا، پیر بدر عالم مخدوم الملک کے ہمعصر تھے، بنگال کے حکمران سلطان فخر الدین مبارک شاہ کے عہد میں ۷۴۰ھ کے لگ بھگ بہار شریف ہوتے ہوئے بنگال پہنچے، اور بنگال کے مختلف مقامات کی سیاحت کرتے ہوئے چاٹگام میں ورود فرمایا، اور اس شہر کو اپنا مستقر قرار دیکر مشرقی بنگال، اراکان، برما، تری پورہ اور متعلقہ علاقوں میں تبلیغ و اشاعت کا سلسلہ شروع کیا، سلطان فخر الدین مبارک شاہ آپ سے بیعت بھی تھا، ایک مدت تک بنگال میں آپ کا قیام رہا، اس کے بعد مخدوم الملک کی دعوت پر بہار کا عزم کیا، اور وہیں ۷۹۴ھ میں انتقال فرمایا، بنگال کے اولیائے کرام میں شیخ جلال تبریزی اور پیر بدر عالم زاہدی کو بڑی مقبولیت حاصل ہے، ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان (ڈھاکہ) کے ششماہی جریدہ بابت جون ۱۹۶۲ء میں رنگون یونیورسٹی کے سابق پروفیسر محمد اسحق کا ایک طویل مضمون جو ۳۰ صفحات پر مشتمل ہے، شائع ہوا ہے، پروفیسر اسحق صاحب کے بیان کے مطابق چاٹگام اس کے پہاڑی علاقے، اراکان، اکیاب اور برما کے ساحلی علاقوں سے لیکر ملایا تک ہر مذہب و ملت کے لوگ پیر بدر عالم کے اس قدر معتقد تھے کہ آپ کے نام سے مسلمانوں، بدھوں اور ہندوؤں نے عبادت خانے تعمیر کر رکھے تھے جو "بدر مکان"[3] کہلاتے ہیں، بہار میں پیر بدر عالم کے معتقدین بہار شریف سے سارن اور چمپارن جیسے دور دراز علاقوں تک پھیلے ہوئے ہیں، مخدوم الملک کی رحلت کے بعد آپ ہی شاہ ولایت ہوئے، بہار شریف میں آپ کا آستانہ چھوٹی درگاہ کے نام سے مشہور ہے۔

[1] تاریخ فیروز شاہی برنی ص ۳۹۶، مسلمانوں کا عروج و زوال ص ۲۸۲ - ۲۸۳ [2] وسیلہ شرف ص ۸۰، تذکرہ اولیائے بنگال، سوشل ہسٹری آف دی مسلمز ان بنگال ص ۱۱۴، پورب پاکستانے اسلام ص ۱۵۲، مسلم بنگلہ ساہتیہ ص ۳۳، جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی پاکستان ڈھاکہ (جون ۱۹۶۲ء) ص ۱۱ تا ۴۰، تذکرہ شرف، مراۃ الکونین وغیرہ [3] جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان ڈھاکہ (جون ۱۹۶۲ء) ص ۱۷، ۲۲، اکیاب ڈسٹرکٹ گزیٹیر جلد ۱ (رنگون ۱۹۱۷ء) ص ۴۰، ہسٹری آف برما (جی ای ہاروے ۱۹۲۵ء) ص ۱۳

پیر بدر عالم زاہدی کے فرزندوں میں مخدوم شاہ شہاب الدین پیر قتال زاہدی، مخدوم شاہ ابو سعید زاہدی اور مخدوم شاہ سلطان زاہدی بھی مشہور بزرگوں میں گذرے ہیں، خصوصاً شاہ سلطان زاہدی کا شمار صوبہ کے صوفیائے کبار میں ہوتا ہے، شاہ سلطان اور شاہ ابو سعید چھوٹی درگاہ میں مدفون ہیں، حضرت شہاب الدین پیر قتال کی درگاہ بمقام قتال پور چوکی (سارن) ہے، بہار شریف میں محلہ سوٹھ بھیہ زاہدیہ خانوادے کے بزرگوں کا مرکز تھا، اس خاندان کے دیگر مشائخ میں مخدوم شاہ عین الدین جگجن زاہدی، شیخ فخر الدین ثالث زاہدی، مخدوم شاہ علاء الدین زاہدی اور مخدوم شاہ بڈے زاہدی اپنے دور کی با اثر شخصیتیں تھیں، خصوصاً شیخ فخر الدین زاہدی کا بہار میں بہت اثر تھا،[۱] سلطان سکندر لودی بہار کے قیام کے دوران میں ان سے مل کر بہت متاثر ہوا تھا، اور یہ رائے قائم کی تھی کہ "اس وقت ان کے ایسا شیخ کوئی نہیں" سلطان سکندر لودی اور شیخ فخر الدین زاہدی کی ملاقات کا حال خلیق احمد صاحب نظامی نے "سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات" میں گلزار ابرار اور افسانہ شاہان کے حوالہ سے بتفصیل درج کیا ہے، بنگال کا حکمران سلطان علاء الدین حسین شاہ آپ کا مرید تھا، اس کا لڑکا سلطان غیاث الدین اعظم شاہ اس خاندان کا اتنا معتقد تھا کہ پیر بدر عالم سے اظہار عقیدت کے لیے اپنا لقب "عبد البدر"[۲] اختیار کیا تھا، اور سکہ پر بھی یہی لقب نقش کراتا تھا، پیر بدر عالم کی صاحبزادی مخدومہ بی بی ابدال زاہدی بھی بڑی کاملہ خاتون تھیں، ان کی نسبت سے اس خاندان کے لوگ اپنے کو ابدالی کہتے ہیں۔

(باقی)

۱؎ جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف پاکستان (ڈھاکہ) ۱۹۵۷ء جلد ۲ ص ۶۷، ۲؎ جرنل آف دی ایشیاٹک سوسائٹی آف بنگال (کلکتہ) ۱۸۹۵ء اور ۱۹۵۱ء (نمبر ۳) ص ۱۴۲، اور ۸-۲۱۷ علی الترتیب

موازنۂ اقبال وغالب

جناب عبد المغنی صاحب لکچرار شعبۂ انگریزی پٹنہ کالج

(۲)

اس پس منظر میں اقبال اور غالب کی انسان دوستی کا موازنہ بہت آسان ہو جاتا ہے، عام طور پر غالب کو وسیع المشرب اور اقبال کو فرقہ پرور سمجھا جاتا ہے، اسی بنا پر یہ گمان کر لیا گیا ہے کہ غالب خالص انسان دوست تھے اور اقبال فقط مسلمان دوست، یہ مفروضہ اردو ادب کے بڑے بڑے مغالطوں میں سے ایک مغالطہ ہے، جس نے بھی اقبال اور غالب کا دیانت داری کے ساتھ بالاستیعاب مطالعہ کیا ہے اس پر یہ حقیقت روشن ہونی چاہیے کہ اقبال کی شاعری کا واحد موضوع انسان ہے، خارج کا انسان اپنے کائناتی اور سماجی رشتوں میں، اس کے برخلاف غالب کا مرکز توجہ اپنی ذات ہے یا ایک طرح دار معشوق جو کبھی زمین پر ناز فرماتا ہے، اور کبھی آسمان سے جلوہ آرا ہوتا ہے، لیکن بہر حال عاشق کی نیازمندیوں کا تختۂ مشق ہے، غالب کی خودی سراسر انفرادی ہے، اقبال کی خودی یکسر اجتماعی ہے، غالب کا عشق غم ذات ہے، اقبال کا عشق غم کائنات، غالب شک کی خود پسندی میں گرفتار رہے، اقبال یقین کی خود آگہی سے سرفراز، غالب نے انسان کو اس کی ہستی سے بدگمان و مایوس کیا، اقبال نے انسان کے اپنے وجود پر اعتماد کو بحال کیا اور اسے ندرت فکر و عمل کا نشاط انگیز پیام دیا،

اقبال وغالب کی انسان دوستی کے موازنے میں یہ نکتے ہماری ادبی تنقید میں غالباً اجنبی سے ہیں،

اس کی وجہ یہ ہے کہ شعر و ادب کا مطالعہ عموماً سطحی کیا جاتا ہے، اور صرف فن کے چند جلووں اور فکر کی
چند اداؤں کو لے لیا جاتا ہے، حالانکہ صحیح اور جامع ادبی تنقید کا منصب یہ ہے کہ وہ فکر اور فن ادب
کے دونوں ناگزیر اور ناقابلِ تقسیم عناصر کی بنیادوں کا سراغ لگا کر ان کے اصل جوہر اور رُوح کو کھینچ
لائے، ان کے نامعلوم محرکات اور نامحسوس اثرات کا تجزیہ اور ان کی قدروں کو دریافت کر کے
پھر فیصلہ کرے کہ کس عمل کی حقیقت و اہمیت کیا ہے، بہرحال یہاں اقبال اور غالب کے متعلق
صرف دو وضاحتوں پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

غالب کی آزادہ روی، خودداری اور بلند پروازی اپنی جگہ مسلّم ہے، لیکن یہ وہ ابتدائی مجرد اوصاف ہیں
جو شاعر کو قدرت پیدائشی طور پر عطا کرتی ہے، ان اوصاف کی بار آوری کے لیے مخصوص ذہنی تربیت درکار
ہے، کسی وجہ سے یہ ضروری تربیت غالب کے ذہن کو میسر نہ آسکی، اور کچھ دوسری ہی قسم کے عوامل ان کی
شخصیت کی تعمیر میں کارفرما ہو گئے، فرسودہ فلسفہ، ناکارہ تصوف، بوسیدہ ادب، ابتر سماج، پراگندہ
ریاست ـــــ یہ تھے وہ عوامل جنھوں نے غالب کے ذہن کی تشکیل کی، اس لیے چار و ناچار، دانستہ یا
نادانستہ غالب نے ان قوتوں کے سامنے سپر ڈال دی، اور اپنی تمام روشنیِ طبع اور جرأت اندیشہ کے
باوجود غالب کے شعور میں اتنی توانائی اور قوت اجتہاد نہیں تھی کہ وہ اپنے زمانے سے ستیز کر کے اس پر
فتح حاصل کرتے، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ ان کے اشعار سے انسان کو اپنی حقیقت اور امکانات کے متعلق
کوئی عرفان اور اپنی منزلِ مقصود اور نشانات راہ کا کوئی سراغ نہیں ملتا، سب سے بڑی کمی یہ کہ انسان
کی رُوح میں اپنے وجود کی تحقیق و تکمیل کا کوئی جذبہ بھی نہیں ابھرتا، عالم انسانیت کے متعلق جو چند
اشارے جا بجا ملتے ہیں وہ نہایت مبہم اور ژولیدہ ہیں جن سے صرف ذہنی الجھنوں میں اضافہ ہوتا ہے
اور نشاط کار رفنا ہو جاتا ہے۔ غالب کے ذہن اور روح، دماغ اور دل میں کبھی توازن قائم ہی نہیں ہوا،
ایسا پراگندہ دل آدمی دوسروں کی جمعیت خاطر کا سامان کیا فراہم کر سکتا تھا، چند مجموں کی ظاہری

مسرت بخشی اور لطف انگیزی دوسری بات ہے۔

دوسری وضاحت اقبال کے اجتماعی شعور کے ارتقا اور منزل کے متعلق ضروری معلوم ہوتی ہے،
اقبال کی منظم فکر کو سمجھنے کے لیے ان کے پورے کلام کا مرتب مطالعہ ناگزیر ہے (اور ایسا حکیمانہ مطالعہ بہت کم
کیا گیا ہے) ورنہ چند اشعار یہاں سے اور چند اشعار وہاں سے پڑھنے کا نتیجہ یہ ہے کہ کبھی اقبال کو فطرت
پرست کہا گیا، کبھی وطنیت پرست، کبھی اشتراکیت پسند، کبھی مسلم فرقہ پرور وغیرہ، اس افراتفری کے سبب
اقبال کی انسان دوستی کا صحیح تصور پورے طور پر واضح نہیں ہو سکا ہے، بانگ درا سے ارمغان حجاز تک
قریب ایک درجن اردو فارسی شعری مجموعوں میں پھیلے ہوئے کلام اقبال کا اگر تاریخی ترتیب سے گہرا مطالعہ
کیا جائے تو یہ حقیقت سامنے آجائے گی کہ شروع ہی سے مفکر شاعر کو صداقت کی جستجو تھی، وہ ایک ہی
حسنِ مستور کو شجر، پھول، پتے، تارے اور خاکِ وطن کے ہر ذرے میں ڈھونڈتا رہا، آدم کے ثبات کے لیے
ایک دستور حیات کی طلب اسے پیہم رہی، یہاں تک کہ مشرق و مغرب کے نظام ہائے خرد کی
گتھیاں سلجھا چکنے کے بعد بالآخر اسے اسلامی دستور حیات اور مدنیت اسلام کے نہایت اندیشہ و
کمال جنوں میں انسان کے تمام پیچیدہ مسائل کا حل مل گیا، اور اس کو یقین واثق حاصل ہوگیا کہ اسلام ہی
وہ متوازن، عادل اور فطری نظام ہے جو عہد کہن کے فسانہ و افسوں اور عصر حاضر کی حیا بیزاری دونوں
سے پاک ہے، جو طلسم افلاطون کی طرح خیالی نہیں بلکہ زندگی کی طرح عملی ہے، جس کی اساس حقایق
ابدی پر ہے، اور جس میں عجم کا حسن طبیعت اور عرب کا سوز دروں، دونوں عناصر ہم آہنگ ہیں،
چنانچہ اقبال نے اقوام عالم اور خود مسلمانوں کو بھی، زندگی کے اسی نظریے اور نظام کی
دعوت دی، انھوں نے اسلام کو ایک اصولی تحریک کی حیثیت سے پیش کیا، جس میں ان کے نزدیک
عام انسانیت کی صلاح و فلاح مضمر ہے، اور جو تمام عالم کی واحد متاع گراں بہا ہے جو کسی طبقے
اور ملک کی جاگیر نہیں، بلکہ اولاد آدم کی مشترک میراث ہے، ظاہر ہے کہ ایسی اصولی دعوت میں فرقہ

پروری کا کوئی سوال ہی نہیں اٹھتا، یہاں معاملہ صرف نظریہ کا ہے، اقبال بلا شبہ ایک صاحب نظریہ فن کار تھے، اور ان کا مخصوص اسلامی نظریہ ہی ان کی انسان دوستی کا ضامن ہے، ایسی واضح اور قطعی انسان دوستی جو یقیناً غالب اور ان جیسے دوسرے شعراء کی مجہول و مبہم انسان دوستی کے مقابلہ میں بدرجہا زیادہ نتیجہ خیز ہے،

شاید یہی سبب ہے کہ غالب کے ذکر انسان میں بڑی رسمیت ہے :-

بسکہ مشکل ہے ہر اک کام کا آساں ہونا
آدمی کو بھی میسر نہیں انساں ہونا

کیوں گردشِ مدام سے گھبرا نہ جائے دل
انسان ہوں پیالہ و ساغر نہیں ہوں میں

رنج کا خوگر ہوا انساں تو مٹ جاتا ہے رنج
مشکلیں اتنی پڑیں مجھ پر کہ آساں ہو گئیں

اس کے مقابلہ میں اقبال کی تعظیمِ انسان کا نمونہ یہ ہے :-

عروجِ آدمِ خاکی سے انجم سہمے جاتے ہیں
کہ یہ ٹوٹا ہوا تارا مہِ کامل نہ بن جائے

متاعِ بے بہا ہے درد و سوزِ آرزو مندی
مقامِ بندگی دے کر نہ لوں شانِ خداوندی

یہ بندگی خدائی وہ بندگی گدائی
یا بندۂ خدا بن یا بندۂ زمانہ

ان حقائق کی روشنی میں اردو شاعری کے ذہنی ارتقا میں غالب و اقبال کے نقطۂ نظر کا اختلاف واضح ہو جاتا ہے، اردو شاعری کی روایت میں شعور کی بیداری میر سے شروع ہوتی ہے، اس کی ابتدا کامل یاس و افسردگی سے ہوئی، جو میر کے حزن کا عطیہ تھا، غالب کے یہاں شعور زیادہ بالیدہ ہو گیا، لیکن معاملہ تشکیک سے آگے نہیں بڑھا، ان پر کشمکش کی غیر یقینی کیفیت طاری رہی، اقبال تک پہنچکر اردو شاعری مکمل طور پر بالغ ہو گئی، حقائق واضح ہو گئے، یقین کی دولت ہاتھ آگئی، اعتماد، یکسوئی اور نشاط نے غنچۂ دل کو کھلا دیا، ذہن کا دریچہ بالکل کھل گیا، کشادِ دل و نظر کا پورا سامان فراہم ہو گیا، میر حبس میں گھٹتے رہے، غالب نے حیات کی وسعتوں کو نگاہ حیرت سے دیکھا، اقبال

کی بصیرت نے مظاہر کی تہ میں کائنات کے سربستہ راز کو پالیا، اردو شاعری کا ذہنی سفر نا امیدی سے شروع ہوا، امید و بیم سے گذرا، اور بالآخر یقین کی دولت پر ختم ہوا، جس حق سے میر مایوس ہو گئے، غالب الجھتے رہے، وہ اقبال کی کمند میں آگیا،

میر کے دین و مذہب کو کیا پوچھو ہو ان نے تو
قشقہ کھینچا، دیر میں بیٹھا، کب کا ترک اسلام کیا
(میر)

ایماں مجھے روکے ہے تو کھینچے ہے مجھے کفر
کعبہ مرے پیچھے ہے، کلیسا مرے آگے
(غالب)

گماں آبادِ ہستی میں یقیں مردِ مسلماں کا
بیاباں کی شبِ تاریک میں قندیلِ رہبانی
(اقبال)

دراصل اقبال اور غالب کا اندازِ نظر ایک دوسرے سے مختلف ہے، خودی اور عشق سے شغف دونوں کو ہے، لیکن اس شغف کی اسپرٹ میں بین فرق ہے، غالب کا عشق ان کی طبیعت کا تفنن ہے، اقبال کا عشق ان کی رگِ حیات ہے، اسی لیے غالب معشوق کی زلفوں کو اپنے بازو پر پریشان کرکے اس سے کھیلتے ہیں، لیکن اقبال انتہائی شوخی و مستی کے عالم میں بھی سنجیدگی سے بس گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کرنے کی التجا کرتے ہیں، اس لیے اقبال کی خودی غالب کے بخلاف کبھی خود پرستی اور خود کامی کی جانب مائل نہیں ہوئی، اسی لیے غالب کی ظرافت کے مقابلے میں اقبال کے یہاں متانت پائی جاتی ہے، غالب کو اعصابی الجھنوں نے مضمحل کر دیا تھا، اقبال کی طبیعت کشادہ اور پر قوت تھی، اسی لیے محبوب کے سامنے اپنی شخصیت کے اظہار میں غالب گستاخ ہو جاتے ہیں، اقبال شوخ ہی رہتے ہیں، اس سے ایک کے دل کی تنگی اور دوسرے کے دل کی کشادگی کا اندازہ، اور غالب کے مقابلے میں اقبال کے مزاج کی سلامتی، ذہن کی وسعت اور روح کی عظمت کا علم ہوتا ہے،

اوپر کی بحث سے چند فنی نکتے دریافت ہوتے ہیں، اول عظیم شاعری یقین کی پیداوار ہے، نہ کہ شک کی، دوم عظیم شاعری کی خصوصیت نشاط اور ترتیب ہے، نہ کہ افسردگی اور انتشار۔ سوم عظیم شاعری فکر و جذبے اور ادراک و احساس کی کامل ہم آہنگی سے بروئے کار آتی ہے، نہ کہ عدم توازن سے،

جیسا کہ ان مثالوں سے واضح ہوگا۔

آہ کو چاہیے اک عمر اثر ہونے تک
کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک

دامِ ہر موج میں ہے حلقۂ صد کامِ نہنگ
دیکھیں کیا گذرے ہے قطرے پہ گہر ہونے تک

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب
دل کا کیا رنگ کروں خونِ جگر ہونے تک

ہم نے مانا کہ تغافل نہ کروگے لیکن
خاک ہو جائیں گے ہم تم کو خبر ہونے تک

پرتوِ خور سے ہے شبنم کو فنا کی تعلیم
میں بھی ہوں ایک عنایت کی نظر ہونے تک

یک نظر بیش نہیں فرصتِ ہستی غافل
گرمیِ بزم ہے اک رقصِ شرر ہونے تک

غمِ ہستی کا اسدؔ کس سے ہو جز مرگ علاج
شمع ہر رنگ میں جلتی ہے سحر ہونے تک (غالب)

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر
ہوش و خرد شکار کر قلب و نظر شکار کر

عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر

تو ہے محیطِ بیکراں میں ہوں ذرا سی آبجو
یا مجھے ہمکنار کر یا مجھے بے کنار کر

میں ہوں صدف تو تیرے ہاتھ میرے گہر کی آبرو
میں ہوں خزف تو تو مجھے گوہرِ شاہوار کر

نغمۂ نو بہار اگر میرے نصیب میں نہ ہو
اس دمِ نیم سوز کو طائرکِ بہار کر

باغِ بہشت سے مجھے حکمِ سفر دیا تھا کیوں
کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر

روزِ حساب جب مرا پیش ہو دفترِ عمل
آپ بھی شرمسار ہو مجھ کو بھی شرمسار کر (اقبال)

اس سے قطع نظر کہ غالب اور اقبال کے تصورات کی ان دو نمایندہ غزلوں میں مقابلۂ شک، اور یقین، پراگندگی اور تنظیم، حسرت اور نشاط کا فرق موجود ہے، چند خالص ابتدائی و بنیادی شعری نکتے

بھی سامنے آتے ہیں، موضوع کے ساتھ خلوص اور اس کے لیے جوش کو لیجئے تو صاف محسوس ہوتا ہے کہ غالب نے صرف اپنے حسین و خیال انگیز تخیلات کو شعر کے سانچے میں ڈھال دیا ہے، اس کے مقابلہ میں اقبال کے جذبۂ بے اختیار شوق کی تندی آبگینۂ غزل کو پگھلائے دے رہی ہے، اسی لیے غالب کی غزل اقبال کی مستی و سرشاری اور بیکی و روانی سے محروم ہے،

اس کی وجہ یہ ہے کہ غالب نے صرف ذہنی تجربات کا اظہار کیا ہے، اور اقبال نے قلبی واردات بیان کیے ہیں، ایجاد معانی دونوں جگہ ہے، فرق یہ ہے کہ جو چیز غالب کے وہاں اصلاً ادراک ہے، وہی اقبال کے یہاں احساس بن گئی ہے، اقبال کے کلام میں فکر، جذبے اور تجربے کا جو کامل امتزاج ہے، غالب کے اشعار میں اس کی صرف چند ناقص جھلکیاں ملتی ہیں، اس کا سبب یہ ہے کہ غالب کو اقبال کی طرح کسی بڑے موضوع، زندگی کے کسی معین نصب العین، عشق کے کسی محور کے ساتھ وابستگی میسر نہ ہو سکی، اس لیے غالب میں اپنے موضوع سخن سے وہ شغف اور شیفتگی نہیں پیدا ہو سکی جس نے اقبال کے جگر کو خون کر دیا تھا، اس لیے خونیں جگری کی فنی لالہ کاریوں میں اقبال کا شریک دنیائے سخن میں کوئی نہیں، یہ خونیں جگری ذاتی آسودگی سے نہیں، اجتماعی غم سے پیدا ہوتی ہے، اور اس کا سرچشمہ حیات سے زیادہ افکار ہیں، اس لیے اس میں ایسی گہرائی، بلندی اور وسعت پیدا ہو گئی ہے، جس کی مثال محض حساس یا طباع شعراء میں نہیں ملتی،

اسی سے اقبال و غالب کی آفاقیت کی حدیں بھی معلوم ہوتی ہیں، یہ محض تنقیدی مغالطہ ہے کہ احساسات و تجربات تو آفاقی ہوتے ہیں، اور افکار و خیالات کی اپیل محدود ہوتی ہے، اس لیے اول الذکر کا اثر عامی سے عامی آدمی کے دل پر بھی ہوتا ہے، اور ثانی الذکر کا فہم چند خواص تک محدود رہتا ہے، اگر اس منطق کو راہ دیجائے تو ماننا پڑے گا کہ ذوق اور ان سے بھی بڑھ کر داغ، غالب سے زیادہ آفاقی شاعر ہیں، اس لیے کہ ذوق اور داغ کے صرف تجربات ہی معمولی نہیں، بلکہ زبان بھی عام فہم ہے،

جب کہ غالب کے نہ تجربات ہی عوامی ہیں اور نہ بیان سادہ ہے، اور یہ کہنا تو سادہ لوحی کی انتہا ہے کہ غالب "کوئی امید بر نہیں آتی + کوئی صورت نظر نہیں آتی" اور "دلِ ناداں تجھے ہوا کیا ہے + آخر اس درد کی دوا کیا ہے" جیسے اشعار کے بل پر زندہ ہیں، میں نے قصداً احساسات اور افکار کے درمیان معمولی اور غیر معمولی کی تفریق کی ہے، اس لیے کہ بالعموم نرے احساسات خام، سطحی اور معمولی ہی ہوا کرتے ہیں، لیکن اگر متقابل تجربات اور خیالات دونوں ہی کو اپنی اپنی جگہ غیر معمولی مان لیا جائے تو سب سے پہلا سوال یہی اٹھتا ہے کہ کیا فکر و خیال اور تجربہ و احساس واقعی دو یکسر مختلف نفسیاتی اکائیاں ہیں؟ حالانکہ ایسا نہیں ہے، کم از کم وہ تجربہ و فکر جو ادب کا مواد بننے کی صلاحیت رکھتا ہو، اتنا ابتدائی، سادہ اور خام نہیں ہوتا، یہ تو ممکن ہے کہ کسی ادیب کے یہاں تجربیت زیادہ ہو اور کسی کے یہاں فکریت، لیکن بہر حال ہر قابل ذکر ادیب کی فکر تجربے کی حرارت رکھتی ہے، اسی طرح ہر قابل ذکر ادیب کا تجربہ فکر کی روشنی سے منور ہوتا ہے، اور یہ ادبیت کا کم سے کم معیار ہے، لیکن یہاں تو معاملہ ادبیت کے اونچے سے اونچے معیار کا ہے، ہم غالب اور اقبال جیسے ادبی نابغوں پر گفتگو کر رہے ہیں، اس لیے ایسے کاملوں کے موازنے میں فکر اور تجربے کے معیار کمال ہی کو ملحوظ رکھنا ہوگا، اس لحاظ سے دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ اقبال کا احساس و ادراک جس قدر پیوستہ و پختہ ہے، غالب کا اتنا نہیں ہے، اقبال کے افکار و خیالات میں جس درجہ ان کے حسی و جذبی تجربات ہیں، غالب کے یہاں نہیں ہیں، غالب بسا اوقات صرف تصور و تخیل کی دنیا میں سانس لیتے ہیں، لیکن اقبال اپنی واردات و تخیلات کی دنیا سے قدم کم ہی آگے بڑھاتے ہیں، اقبال کا خیال اکثر احساس ہوا کرتا ہے، جبکہ غالب کا احساس بھی عموماً خیال بنجاتا ہے، غالب اپنے پیش پا افتادہ تجربوں کو بھی پیچیدہ افکار کا رنگ دیتے ہیں، اس کے برعکس اقبال کے دقیق افکار بھی اظہار تک پہنچتے پہنچتے اکثر تجربات کا محسوس پیکر اختیار کر لیتے ہیں۔ اقبال کی آفاقی اپیل ایسے من چلے اشعار میں نہیں:

بھری بزم میں اپنے عاشق کو تاڑا — تری آنکھ مستی میں ہشیار کی تھی

ٹھیک جس طرح غالب کی آفاقیت کا مدار "دلِ ناداں ......" قسم کے اشعار نہیں، ان میں بھی یہ فرق ہے کہ غالب کے یہ پیش پا افتادہ مضامین ان کی شاعرانہ شخصیت کا ایک جز ہیں، اور اقبال کی شخصیت پر یہ سستے عناصر چھپتے ہی نہیں اور فکر و احساس کی وہ کامل یکسوئی جو اقبال کے یہاں ہے غالب کے یہاں نہیں ملتی،

تھوڑی دیر کے لیے یہ فرض کر لیجئے کہ غالب عنصر کے اعتبار سے فکر و خیال اور احساس و تجربہ کے دو بالکل جداگانہ دائرے ہیں، اس صورت میں سوال یہ ہے کہ آفاقی اپیل اول الذکر میں زیادہ ہے، یا ثانی الذکر میں؟ جن لوگوں نے آفاقیت خصوصاً بین اقوامی آفاقیت کے مسئلے پر غور کیا ہے، وہ تھوڑے تجزیے کے بعد ضرور اس نتیجہ پر پہنچ جائیں گے کہ بنی آدم جو اعضائے یک دیگر ہیں، وہ اپنے دماغ کی بنیاد پر ہیں، نہ کہ مزاج کی بنا پر، مزاج ایک خالص انفرادی عنصر ہے اور دماغ اجتماعی جوہر ہے، ہر شخص کا ذوق اس کا ذاتی اور الگ الگ ہوتا ہے، لیکن شعور میں زیادہ سے زیادہ افراد شریک ہو جاتے ہیں، اس سے معلوم ہوتا ہے کہ فکر عام اور وسیع ہے، اور تجربہ خاص اور محدود ہوا کرتا ہے، خیال کا فہم زیادہ سے زیادہ لوگوں کے درمیان عام ہوتا ہے، مگر احساس ایک ایسا خصوصی و انفرادی معاملہ ہے کہ خود صاحب احساس بھی بمشکل اپنی حسیات کا تجزیہ کر سکتا ہے، انسان کی شخصیت میں فکر و خیال نہایت واضح عناصر ہیں، اور احساس و تجربہ اسی قدر مبہم ہیں، چنانچہ غالب اور ان سے بھی زیادہ اقبال سب سے زیادہ آفاقی قدروں کے مایہ دار اسی بنا پر ہیں کہ انھوں نے اپنی شاعری میں تربیت یافتہ ذہن سے کام لیا ہے، نہ کہ ناپختہ مزاج سے، ان کے کلام میں شعور کی کارفرمائی ہے، نہ کہ اعصاب کی، یہ کیفیت اقبال کے یہاں غالب کی بہ نسبت زیادہ ہے،

اب دیکھنا یہ ہے کہ شعر کے عناصر اصلی یعنی تمثیل اور ترنم میں اقبال اور غالب کی تقابلی حیثیت کیا ہے، دونوں کی مذکورۂ بالا غزلوں کے مطلعوں ہی کو لیجئے:

آہ کو چاہیے اک عمر اثر ہونے تک
کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک (غالب)

گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر
ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر (اقبال)

'زلف' یا 'گیسو' کا تمثیلی استعارہ دونوں شعروں میں مشترک ہے، لیکن غالب کی سادہ 'زلف' کو اقبال نے "گیسوئے تابدار" کی ترکیب سے رنگین کر دیا ہے، اسی طرح 'آہ کو چاہیے اک عمر اثر ہونے تک' کی مترنم حرکت کا مقابلہ 'گیسوئے تابدار کو اور بھی تابدار کر' کے ترنم سے کیجئے، اس سے بھی زیادہ 'کون جیتا ہے تری زلف کے سر ہونے تک' کا تقابل 'ہوش و خرد شکار کر، قلب و نظر شکار کر' سے کیجئے تو صاف محسوس ہوگا کہ غالب کے یہاں سادہ سی شعری حرکت ہے، اور اقبال کے شعر میں نغمے کی ایک مرتب کیفیت ہے، اقبال کے مصرعوں میں موسیقی کا محسوس زیر و بم ہے، الفاظ و تراکیب کی در و بست کا واضح آہنگ ہے، اس کے مقابلہ میں غالب کے مصرع سپاٹ سے لگتے ہیں:

آہ کو چاہیے / اک عمر اثر ہونے تک
کون جیتا ہے / تری زلف کے سر ہونے تک

گیسوئے تابدار کو / اور بھی تابدار کر
ہوش و خرد شکار کر / قلب و نظر شکار کر

مصرعوں کی یہ تقسیم میں نے ایک باذوق قاری کے احساس نغمہ کے مطابق کی ہے، اس تقسیم سے متقابل اشعار کی نغماتی کیفیت قطعی طور پر معین ہو جاتی ہے، اور یہ فیصلہ کرنے میں دشواری نہیں ہوتی کہ اقبال کا آہنگ غالب سے زیادہ تربیت یافتہ اور زمزمہ خیز ہے،

اسی طرح دوسرے اشعار ہیں، مثال کے طور پر ایک شعر اور لے لیجئے:-

عاشقی صبر طلب اور تمنا بے تاب
دل کا کیا رنگ کروں خون جگر ہونے تک (غالب)

عشق بھی ہو حجاب میں حسن بھی ہو حجاب میں
یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر (اقبال)

ایک طرف 'عاشقی' کے مقابلے میں 'تمنا' ہے، اور دوسری جانب 'عشق' کے مقابل خود 'حسن' کا پیکر

ایک طرف 'صبر طلبی' اور 'بے تابی' کے تصورات ہیں اور دوسری جانب 'حجاب' کی تصویر ہے، غور کیجئے عشق و حسن دونوں کی حجاب آلودگی عاشقی و تمنا کی صبر طلبی و بے تابی سے کہیں زیادہ تمثال آفریں ہے، اسی طرح 'یا تو خود آشکار ہو یا مجھے آشکار کر' کا آہنگ 'دل کا کیا رنگ کروں خون جگر ہونے تک' سے بہت زیادہ ترنم ریز ہے،

اقبال اور غالب کے اس موازنہ کے بعد اقبال کے فن سے متعلق دو نکتے پیش کرتا ہوں جو مجھے اس مطالعے کے دوران برابر کھٹکتے رہے، اور جن کی طرف لوگوں کی نگاہ نہیں جاتی، حالانکہ اقبال کے فنی مطالعے کے سلسلے میں ان نکتوں کی اہمیت بنیادی ہے۔

اول، اقبال کے پیام کی عظمت نے ان کے کلام پر پردہ ڈال دیا ہے، پڑھنے والے اور لکھنے والے دونوں افکار اقبال کے جادو سے ایسے مسحور ہو جاتے ہیں کہ اشعار کی بذات خود کوئی اہمیت ان کے ذہن میں نہیں رہ جاتی، تخیل و تصور کی رعنائیوں کے سامنے تمثیل و ترنم کی جمال آفرینیاں ماند پڑ جاتی ہیں، اور اقبال کا فکری جمال، ان کے فنی حسن کے لیے حجاب بنجاتا ہے عموماً لوگ فکر ہی میں کھو کر رہ جاتے ہیں اور فن کی طرف دھیان نہیں جانے پاتا، اس کا نتیجہ یہ ہے کہ اقبال کے متعلق یہ گمان بڑھتا جا رہا ہے کہ ان کی اصل حیثیت شاعر کی نہیں، مفکر کی ہے، اس مغالطے کو پھیلانے میں اقبال کے دوست اور دشمن دونوں شریک ہیں، حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ اقبال کی اولین حیثیت ایک شاعر اور عظیم شاعر کی ہے، اس کے بعد ان کے دوسرے مدارج آتے ہیں، اقبال جو کچھ بھی ہیں، مفکر، فلسفی، مجاہد، مجدد، حکیم، رہنما ان کی یہ ساری حیثیتیں شاعری ہی کے بل پر ہیں، اقبال اصلاً ایک فن کار اور بے مثال فن کار ہیں، اور اپنی فکر خاص کا ابلاغ وہ اسی فن کاری ہی کے ذریعے کر پاتے ہیں، ان کی فکر اور فن دو جدا اور منقسم اکائیاں نہیں، بلکہ ایک ناقابل تجزی وحدت ہیں، اگر اقبال شاعر نہیں تو مفکر بھی نہیں، اور وہ مفکر ٹھیک اتنے ہی بڑے ہیں جتنے بڑے شاعر ہیں،

دوم، اقبالؔ اپنی خصوصیتوں کے لحاظ سے ایک ایسے منفرد شاعر ہیں جن کی کوئی نظیر اب تک دنیائے ادب میں پیدا نہیں ہوئی، ان کا تخیل اور جذبہ دنیا کے تمام شاعروں سے قطعی مختلف ہے، ان کے مضامین و معانی بالکل جداگانہ ہیں، ان کا فنی روپ اور آواز بھی یکسر علیحدہ ہے، اقبالؔ نے دین فطرت کے ثقیل تخیل کو جس کمال کے ساتھ اشعار کے پیکر میں ڈھالا ہے، زندگی کے گراں حقائق کو جس چابک دستی کے ساتھ نظم کا قالب عطا کیا ہے، اور اپنے الہیاتی شعور و وجدان کو جس طرح نغمۂ داؤدی میں منتقل کیا ہے ——— وہ سب انھیں شاعروں کی دنیا سے الگ ایک مخلوق بنا دیتا ہے، خصوصاً اردو اور فارسی میں جو ان کا وسیلۂ اظہار ہیں، اس لیے کسی اردو اور فارسی شاعر سے انکا موازنہ کیا ہی نہیں جاسکتا، جہاں ذہن و روح، تخیل و جذبہ کی کوئی مماثلت ہی نہ ہو، وہاں بے جان نقوش سے موازنے کا حاصل کیا؟ غالبؔ ہوں یا حافظؔ، یا خیامؔ، یا سعدیؔ، یا رومیؔ، اقبالؔ کی دنیا ان سب سے جدا ہے، ان کا رنگ جدا ہے، ان کا آہنگ جدا۔

نفائس المآثر بحیثیت مآخذ میخانہ

از جناب ڈاکٹر ام ہانی فخر الزماں، ریڈر شعبۂ فارسی، ویمنس کالج، مسلم یونیورسٹی علیگڑھ

تذکرۂ شعرا "میخانہ" کو عبد النبی فخر الزماں قزوینی نے ۱۰۲۸ھ میں تالیف کیا تھا، جو پہلی بار پروفیسر شفیع کی تصحیح کے ساتھ ۱۹۲۶ء میں شائع ہوا، اور دوسری بار احمد گلچین معانی نے اس تصحیح اور خود اپنی تصحیح اور مزید تحقیق و تنقید کے ساتھ ۱۳۴۰ھ میں شائع کیا، گلچین نے ہر شاعر کے ترجمے میں انتہائی دقت نظر سے کام لیا ہے، "میخانہ" سے مقدم اور موخر جتنے متعلقہ تذکرے، دواوین اور تاریخیں ان کو دستیاب ہوسکیں سب سے استفادہ کیا، ان مآخذ کی تعداد ایک سو پچاس سے زیادہ ہوگئی، انھوں نے نہ صرف ان شعراء کے بارے میں مزید اطلاعات فراہم کی ہیں جن کا ترجمہ "میخانہ" میں درج ہے، بلکہ ان شعراء اور اشخاص کے متعلق بھی تحقیقی اور تنقیدی حاشیے لکھے ہیں، جن کا ذکر ضمناً ان تراجم میں آگیا ہے، مگر یہ دیکھکر بڑی مایوسی ہوئی کہ فاضل مرتب کو دسویں صدی ہجری کے شعراء کے لیے کوئی معتبر اور معاصر تذکرہ دستیاب نہ ہوسکا، کسی حد تک تو یہ کمی تحفۂ سامی سے پوری ہوگئی لیکن وہ ۹۵۷ھ ہی پر ختم ہوجاتا ہے، اور اس میں شعرا کے حالات بہت اختصار سے لکھے گئے ہیں، اس لیے اس دور کے اکثر تراجم گلچین ایڈیشن میں بھی نامکمل رہ گئے، اور یہ ضرورت بڑی حد تک "نفائس المآثر" تالیف میر علاء الدولہ قزوینی مولفہ ۹۷۳ھ، ۹۹۸ھ سے پوری ہوسکتی تھی، اس لیے کہ یہ تحفۂ سامی کا تکملہ بھی ہے اور اس کے تراجم مفصل بھی ہیں، "نفائس المآثر" عبد النبی کے پاس "میخانہ" کی تالیف کے وقت اور پروفیسر شفیع کے پاس اس کی تصحیح کے وقت ان دونوں کے اعتراف کے بموجب موجود تھا، اگر گلچین

جیسے محقق کے پاس بھی یہ تذکرہ ہوتا تو یقیناً وہ کمی پوری ہو جاتی جو دونوں اول الذکر اصحاب کی غفلت سے اس میں رہ گئی ہے، اور متن اور حاشیے دونوں میں اطلاعات کا معتدبہ اضافہ ہو جاتا، گلچین اڈیشن کو سامنے رکھتے ہوئے ذیل میں اس کی چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں،

۱۔ ذکر حافظ (ص ۴۴ حاشیہ) میں عبد اللہ مروارید بیانی کو صرف خطاط کی حیثیت سے پیش کرکے اس کا سنہ وفات (۹۲۲ھ) درج کر دیا ہے، نفائس میں اسکا مفصل ترجمہ اور حسب ذیل تین متفرق اشعار درج ہیں:۔

۱۔ درآں نکرم کہ با خود ہمدمی زاہل وفا یابم	دلی چوں خود پریشاں روزگاری از کجا یابم
۲۔ ترسم آنجا کہ حدیث رخ نیکو گذرد	کہ بتقریب مبادا سخن او گذرد
۳۔ دو زلف او زسمن برگ زیر آوردہ	ہر طرف نگری فتنہ سر برآوردہ

ان کے علاوہ ستر اشعار بیانی کی شیریں خسرو کے نقل کئے ہیں جس کا پہلا شعر یہ ہے:۔

جمالش مصحفِ اسرار بیچوں	نخستیں حرف بر دی سورہ نوں

اس کے دیوان "مونس الاحباب" کا بھی ذکر کیا ہے، جس میں قصائد، غزلیات اور رباعیات موجود ہیں، اس کے علاوہ تاریخ منشآت بھی اس کی تصانیف میں ہے، چونکہ شیریں خسرو نامکمل رہ گئی تھی، اس لیے اس کی زیادہ شہرت نہیں ہوئی، وفات کی تفصیل میں لکھا ہے کہ رجب ۹۲۲ھ میں واقع ہوئی، اور حافظ علی کاتب نے تاریخ کہی جس کے پہلے مصرعہ سے بیانی کی ولادت اور دوسرے سے ان کی وفات نکلتی ہے:۔

بجود وافر و دین قوی و دانش و جاہ	پناہ اہل جہاں بود خوجہ[1] عبد اللہ

۲۔ ذکر ہاتفی (ص ۴۴ ۱۱ حاشیہ) میں آصفی کی وفات کے متعلق گلچین نے "حبیب السیر"

---

[1] دوسرے نسخے میں "خواجہ" ہے، اس حساب سے اس میں ایک بڑھ جاتا ہے۔

سے صرف ایک تاریخی رباعی نقل کی ہے، جو امیر سلطان ابراہیم کی کہی ہوئی ہے، نفائس میں اس کے علاوہ دوسری رباعی بھی موجود ہے، جو خود آصفی نے مرنے سے ایک روز پہلے کہی تھی، اور اس کے مزار واقع گازرگاہ ہری پر کندہ ہے۔

سالیکہ رخ آصفی ہفتاد نہاد	ہفتاد تمام کرد واز پا افتاد
زیں مرحلہ رفت وگشت تاریخ وفات	ہمو ورہ بقا بگام ہفتاد ۹۲۳

اس رباعی سے نہ صرف یہ کہ سلطان ابراہیم کی رباعی کی توثیق ہوتی ہے بلکہ آصفی کی عمر کا بھی تعین ہو جاتا ہے کہ اس نے ستر برس کے بعد وفات پائی نیز یہ کہ آخری وقت تک سلسلۂ شعر و سخن جاری رہا، آصفی ان گمنام شعراء میں ہے جس کے نام کا بھی ابتک پتہ نہ چل سکا ہے، اس لیے اس کے متعلق جو بھی اطلاعات فراہم ہو جائیں ان کو غنیمت سمجھنا چاہیے،

صاحب نفائس کا بیان ہے کہ آصفی کا ایک گاؤں تھا جس کا نام "خرم درہ" تھا، وہ حافظ نامی ایک شخص کی ملکیت میں چلا گیا، ایک مرتبہ آصفی کا اس طرف سے گذر ہوا، تو اس نے گاؤں میں جانے کی خواہش کی لیکن حافظ نے کسی طرح اجازت نہیں دی، آصفی نے رنجیدہ ہو کر یہ قطعہ کہا:۔

در ایام پیشیں و عہد قدیم	چوں خلد بریں بود خرم درہ
کنوں دوزخی گشت و حافظ درو	سگی از سگان جہنم درہ

۳۔ مرزا شرف قزوینی کے ترجمے میں توقع تھی کہ صاحب "میخانہ" نفائس کی اطلاعات میں اضافہ کریں گے، کیونکہ وہ بھی شرف کے ہموطن تھے، تاریخی حیثیت سے بھی ہندوستانیوں اور ایرانیوں کے لیے شرف کی اہمیت ہے، اس لیے کہ جب ہمایوں قزوین گیا ہے اور اس کے اور شاہ طہماسپ کے درمیان شکر رنجی پیدا ہوئی تھی، تو صلح وصفائی میں شرف کے باپ قاضی نور الہدیٰ

کی کوششیں شامل تھیں، اس لیے ہمایوں نے وہاں سے واپسی پر بڑی قدردانی کے الفاظ میں اس کو یاد کیا ہے۔ لیکن افسوس ہے کہ عبد النبی اور پروفیسر شفیع دونوں میں سے کسی نے نفائس کی بھی پوری اطلاعات ہم تک نہیں پہنچائیں۔ نفائس کا بیان قاضی جہاں نور الہدیٰ اور شرف کے بیان کے لیے خاص طور سے معتبر ہے۔ اس لیے کہ یہ سب صاحب نفائس کے ہم وطن ہونے کے علاوہ اس سے ذاتی تعلقات بھی رکھتے تھے۔ چنانچہ دونوں کی موت پر صاحبِ نفائس نے اظہارِ غم کیا ہے۔ قاضی جہاں کی موت پر کہتا ہے:۔

چہ شد یارب کہ دیگر چرخِ بدمہر — زکیں برمن در ماتم کشودہ
دریں محنت سرا بر خاطرِ تنگ — مرا بارِ غم واندہ فزودہ
گمرزیں تنگنا بیروں خرامید — سرافرازیکہ سر بر چرخ سودہ
چو پرسیدم من از تاریخ سالش — خرد گفتا کہ "قاضی بیگ بودہ"

لیکن نفائس ہی کی نثر میں غلطی سے دو نسخوں میں سنہ وفات ۹۷۱ھ درج ہو گیا ہے۔ اغلاط کا فرض تھا کہ اس کا تصفیہ کرتے لیکن وہ خود اور ان کے دونوں تصحیح کنندگان اس جھگڑے سے صاف بچ نکلے، حالانکہ حسن ڈیلو نے اس کی تاریخ دی ہے:۔

بگیری چو اعداد "قاضی جہاں" — بیابی ز تاریخ مرگش نشاں

یعنی ق، ض، ی اور ن کے اعداد کا میزان = ۹۶۰۔

شرف کے بیان میں انھوں نے بزعمِ خود نفائس کا خلاصہ دیا ہے لیکن

مضمون دیگراں گرفت و بد بست

کچھ ضروری باتیں چھوڑ کر غیر ضروری باتیں داخل کر دیں۔ صاحب نفائس نے دوسرے شعرا کے ضمن میں ان کی شرف سے جو وابستگی اور عقیدت بیان کی ہے اس کا کہیں ذکر نہیں، چونکہ

شرف کے حالات ابھی تک ایران وہندوستان دونوں جگہ تشنۂ تحقیق ہیں، اس لیے ضروری ہے کہ اس کے متعلق جو کچھ بھی اطلاعات حاصل ہوں وہ بے کم وکاست منظرِ عام پر آجائیں۔ علامہ شبلی نعمانی نے شرف کی ادبی خدمات کو شعر العجم (ج ۳ ص ۲۰) میں بہت سراہا ہے، اس کو فارسی غزل میں وقوعہ گوئی کا موجد قرار دیا ہے، اس کا دیوان بھی ان کے کتبخانہ میں موجود تھا، مگر انھوں نے اس کا سنہ وفات ۹۶۲ھ لکھا ہے۔ فخر داعی نے شعر العجم کا ایران میں فارسی ترجمہ کیا اور ۹۶۲ھ جوں کا توں درج کر دیا (ص ۱۶)۔ شرف کی ولادت ابھی تک کسی نے صراحت سے بیان نہیں کی۔ صاحب "میخانہ" نے صرف اسی قدر لکھا ہے کہ ۷۵ سال کی عمر میں ۹۶۸ھ میں انتقال کیا۔ اور ایک قطعہ تاریخی نقل کر دیا۔ نفائس میں صراحت موجود ہے:۔

"ولادتش در وقت صبح، روز چہار شنبہ، ہیجدہم ربیع الآخر سنہ اثنی عشر وتسعمائہ بود و فاتش در ضحوۂ صغریٰ روز یکشنبہ ہفتم ماہ ذیقعدہ سنہ ثمان وستین وتسعمائہ"

صاحب "میخانہ" نے اس کے کلام میں "گداشتیم" والی غزل نقل کرتے ہوئے اپنی کاوش اور تحقیق کا نہایت فخریہ انداز میں ذکر کیا ہے کہ "مجھے ایک دوست صادق کے ذریعے ایسے دیوان سے یہ غزل ملی جہاں خود شرف کے ہاتھ کی تصحیح موجود ہے"، حالانکہ نفائس پہلے ہی غزل دے چکا ہے اور یہ بھی بتا چکا ہے کہ یہ غزل انتقال سے کچھ روز قبل لکھی گئی تھی۔

نفائس میں رجائی اور غزالی کے تراجم پڑھنے سے اندازہ ہوتا ہے کہ شرف کے معاصر شعرا کو اس کے ساتھ کتنی والہانہ عقیدت تھی۔ اول الذکر کے ترجمے میں لکھا ہے کہ وہ (رجائی) اس مرتبہ کا شخص تھا کہ باوجود اس کے کہ وہ سنی تھا، شاہانِ وقت اس کا خاص احترام کرتے تھے۔ مجالس اور محافل میں اسے اپنے پہلو میں جگہ دیتے۔ اٹھاسی سال کی عمر میں وہ حج کے ارادے سے قزوین آیا۔ علاء الدولہ صاحب نفائس المآثر بھی تقریباً چالیس روز تک اس کی خدمت میں حاضر ہوتے رہے،

اس زمانے میں شرف اہل زمانہ سے کنارہ کش ہوکر گوشہ نشین ہوگئے تھے، رجائی نے یہ قطعہ انکی خدمت میں بھیجا:

حکایتی ست غریب ای سمر بدانش وفضل   کہ عرض آن نتوان کرد جز بجو تو کسی
گذشتہ از وطن آوارہ ایم رو بسفر   گسستہ ایم دل از ہر ہوای وہر ہوسی
بغیر گوشۂ چشمی ز صاحبان نظر   نگشتہ در دل ما ہیچگونہ ملتمسی
ہمای اوج کمالی چہ نقص بودی اگر   ز فرّ سایۂ تو بہرہ ور شدی مگسی
حریم گلشن کویت نشد نشیمن ما   نیافتیم دریغ اعتبار خار وخسی
بروی خستہ دلان بستن در اقبال   ز حسن خلق کریمت عجیب نمود بسی
بصدق خاک درت غائبانہ میبوسم   بپای بوس سگانت چو نیست دسترسی

مرزا شرف نے جوابی قطعہ لکھ کر رجائی کو بھیجا:-

آیا ستودہ خصالی کہ سالہا دل را   ہوای صحبت جان پرور تو بود بسی
حکایتی ست نہفتہ ز خلق با تو مرا   خدای را بشنو از من و مگو بکسی
از آن ز گلشن دہرم گرفت دل کہ نماند   ز سبزہ وگل این باغ غیر خار وخسی
چو غنچہ گر نفسم تنگ میشود ز آنست   کسی نماندہ کہ با او بر آورم نفسی
وصال ہمچو تو یاری نمید ہد دستم   وگرنہ در دل من نیست غیر ازین ہوسی

اس کے بعد دونوں میں ملاقاتیں ہوئیں اور لطف صحبت رہا، چغلخوروں نے اس کی خبر شاہ طہماسپ کو پہنچادی، وہاں سے رجائی کی گرفتاری کے لیے حسب معمول قورچی تعینات ہوگیا، رجائی نے بھاگ کر زنجان میں دم لیا، اور ایک ماہ بعد دم توڑ دیا،

عزیزی میں عزیز اللہ کے ترجمے میں لکھا ہے کہ شاعری میں مرزا شرف کا ہمزبان تھا، اور مرزا شرف نے یہ غزل اس کے لیے لکھی تھی،

ای راز دار اہل دل وکاروان عشق   وی دیدہ سالہا ستم بیکران عشق
در بوتۂ محبت و در مجمر بلا   صد رہ گدا ختست ترا امتحان عشق
شد پیر عقل طفل نو آموز مکتبت   تا از سروش غیب شدی نکتہ دان عشق
دیری بہاں کہ جز تو دریں دیر کس نماند   از رہروان دزد ردی کشان عشق
برلب رسید جان شرف از جفای ہجر   وقت ترحم است برین ناتوان عشق

ملا غزالی کے ترجمے میں تحریر کیا ہے کہ جب وہ قزوین میں تھا، کچھ لوگوں نے اس کو خبر دی کہ تمہارے مخالفین مرزا شرف سے تمہاری بدگوئی کرتے ہیں، ملانے ایک غزل لکھکر مرزا کے پاس بھیجی جس کا مطلع یہ تھا:-

ہر کہ غیبت میکند فرصت نخواہد یافتن   غیر بیشت فرصت غیبت نخواہد یافتن

مرزا نے جواب میں ایک غزل بھیجی جس کا مطلع یہ تھا:-

زہی سراپا خوبی! ترا بد کس چرا گوید   کہ این عیب داری تا بغیبت غیر ذ گوید

غزالی نے اس مطلع غزل سے جواب الجواب دیا:-

حدیث دوست عاشق پیش نامحرم چرا گوید   چرا با مردم بیگانہ حرف آشنا گوید

نفیل طحالی کے ترجمے میں لکھا ہے کہ اس نے وصیت کی تھی کہ اس کی اس غزل کے مطلع

برغم من نماید مہر (باقی ناخواندہ)   خوشم یاری کہ یادی میدہد از اعتبار من

پر شرف غزل کہیں، شرف نے اس وصیت کو پورا کیا،

نفائس میں لکھا ہے کہ شرف نے دو لڑکے چھوڑے، میر صدر الدین محمد و میر روح اللہ، دونوں جید عالم اور خوش نویس ہیں، میر صدر الدین محمد فن موسیقی میں خواجہ عبد القادر کا ثانی ہے،

۳- قاسمی - قاسم گونابادی (یا جنابادی) کے ترجمے میں عبد النبی نے اس کی منظومات کی

جو فہرست دی ہے اس میں، شاہنامہ، شہنشاہ نامہ، لیلیٰ مجنوں، کارنامہ، خسرو شیریں اور دو ساقی نامے گنائے ہیں، اس کے بعد دعویٰ کیا ہے کہ میں نے اس کے سب منظومات کو دیکھا ہے، تصحیح کنندگان نے حاشیے میں نفائس المآثر، ریاض الشعرا، عرفات العارفین، ہفت اقلیم، اور افضل التواریخ سے استفادہ کیا ہے، مگر ابھی تک صاحب نفائس کا یہ بیان پردۂ خفا ہی میں رہا کہ ان منظومات کے علاوہ اس نے شاہرخ نامہ (پانچ ہزار اشعار) زبدۃ الاشعار (ساڑھے چار ہزار اشعار) مخزن اسرار اور گوی و چوگان (دو ہزار اشعار) اور ایک منظوم معراج نبوی بھی لکھی ہے، اور یہ تمام منظومات ایک عریضے کے ساتھ صاحب نفائس المآثر میر علاء الدولہ قزوینی کے ہمراہ شہنشاہ اکبر کی خدمت میں بھیجیں جس کے صلے میں اکبر نے اس کو صلہ و انعام سے سرفراز کیا، صاحب نفائس نے ۳۰ سے زیادہ معراج نبوی کے اشعار فارسی کے ترجمے میں نقل کیے ہیں، پہلا شعر یہ ہے:-

شبی گردوں ز کوکب گشتہ گلشن — فضای آسماں چوں چشم روشن

۴۔ خواجہ حسین ثنائی کے ضمن میں (ص ۲۰۵ حاشیہ) گلچیں نے شاہ اسمٰعیل ثانی اور سلطان ابراہیم مرزا جاہی کی شاعری کا ذکر تاریخ عالم آرا، اور عرفات العاشقین کے حوالے سے کیا ہے، اول الذکر کے تین اشعار نقل کیے ہیں، اور لکھتے ہیں کہ وہ "عادلی" تخلص کرتا تھا، صاحب "مجمع الفصحا" (مطبع مظاہر ایڈیشن ص ۹) نے بھی یہی تخلص بتایا ہے، لیکن صاحب نفائس نے "عادل" لکھا ہے، اور اسکی تین غزلیں درج کی ہیں جن میں سے ہر ایک کے مقطع میں اس نے عادل موزوں کیا ہے، یہ تینوں مقطع ہدیۂ ناظرین ہیں، غالباً اب تک ایرانیوں کو بھی اس کی کوئی مکمل غزل دستیاب نہیں ہو سکی ہے:

(۱) ہمچو عادل سرفرو نارم بہ پیش ناکساں — پای در داماں عزلت زاں سبب پیچیدہ ام

(۲) براہ عشق چو عادل ستم کش و خوش باش — کہ یار ترک ستمگاری و جفا ندہد

(۳) در سواد دیدۂ غمدیدہ عادل دامن — خاک پایش را بجای توتیا دانستہ ام

گلچیں نے جاہی کے صرف پانچ اشعار نقل کیے ہیں، حالانکہ نفائس اور تذکرۂ احباب میں اس سے زیادہ اشعار اور رباعی بھی موجود ہے، جو بلحاظ طوالت قلم انداز کیے جاتے ہیں۔

۵۔ مولانا علی احمد مہرکن کے ذکر میں عبد النبی لکھتے ہیں میر علاء الدولہ قزوینی نے اس کے دو بیت نفائس المآثر میں دیے ہیں (ص ۸۶۰)

گلچیں نے حاشیے میں عرفات العاشقین، توزک جہانگیری و منتخب التواریخ کی مدد سے لکھا ہے، لیکن نفائس میں نشانی ہندوستانی کے عنوان سے یہ اشعار بھی موجود ہیں:-

باد از یار خبر بر دلِ ناشاد آورد — اعتباری نتواں بر سخن باد آورد

تا سینہ از خدنگ جفای تو خستہ ایم — مرہم نماندہ ایم و جراحت نبستہ ایم

مرا ہر شب چو دزداں خواب گرد چشم تر گردد — دلم را باغمت بیدار بیند باز بر گردد

یہ تینوں اشعار منتخب کی تیسری جلد میں بدایونی نے بھی نقل کیے ہیں، اسی طرح اور بہت سے گل تر ہیں جن سے دستِ گلچیں محروم رہ گیا،

سوپارہ
تاریخ کی روشنی میں

از

(جناب انوار احمد صاحب سوپاروی)

(۴)

استوپ: یہ استوپ سوپارہ کے مرکزی علاقہ میں واقع ہے، مقامی لوگ اسے "بورو ڈ راجہ کا کوٹ" کہتے ہیں، بورو ڈ (ٹوکریاں بنانے والا) راجہ کا تاریخی کتابوں میں کہیں تذکرہ نہیں لیکن اس کے متعلق ایک روایتی داستان ابتک لوگوں کی زبانوں پر ہے، جس کا ذکر بھگوان لال اندراجی نے ایشیاٹک سوسائٹی کے جرنل جلد ۱۵ میں کیا ہے، جو حسب ذیل ہے:۔

"یہاں کسی زمانہ میں ایک راجہ حکمراں تھا، جو ٹوکریاں بن کر اپنا گذارہ کرتا تھا، اس ذریعۂ معاش کی مناسبت سے اسے لوگ بورو ڈ راجہ کہتے تھے، وہ عوام سے کسی قسم کا ٹیکس وصول نہیں کرتا تھا، اس کی بیوی ہر صبح چکلیشور مندر کے تالاب کی سطح آب پر چل کر پانی لایا کرتی تھی، اس کی سادگی کو دیکھ کر دوسری عورتیں اسے اکسایا کرتیں کہ وہ رانی ہے، اس لیے اسکو زیورات اور اچھے لباس زیب تن کرنا چاہیے، چنانچہ اس نے اپنے شوہر سے زیورات کا تقاضا کیا، شوہر نے بہت سمجھایا مگر وہ نہ مانی، اس لیے راجہ نے اپنی رعایا پر ایک حدہ سپاری کا ٹیکس لگایا، اور انہی سپاریوں کے زیورات بنا کر اپنی بیوی کے حوالہ کر دیے، مگر دوسرے دن

جب زیورات پہنکر تالاب پر گئی تو سطح آب پر اس کے قدم نہ جم سکے، اور اس نے کنارے ہی سے گندلا اور غیر شفاف پانی بھرلیا اور ساری حقیقت اپنے شوہر سے آکر بیان کر دی، اس نے اسے نصیحت کی کہ سادگی ہی انسانی جوہروں کو اجاگر کرتی ہے۔"

استوپ بدھ مت کے پیرووں کی عبادت گاہ کا نام ہے، اس کی شکل بیضوی ہوتی ہے، جو بڑی بڑی اینٹوں سے تعمیر کیا جاتا ہے، جیسے سانچی کا سالم استوپ، پالی زبان میں اس کو تھوپا یا تھوپہ، سنہالی میں ڈگوبا، اور انگریزی میں ٹوپ کہتے ہیں، بدھ مت کے ماننے والوں پر واجب ہے کہ وہ استوپ کی زیارت اور اس کا طواف کیا کریں، اس کا قطر ۱۲۰ فٹ اور بلندی ۳۰ فٹ ہے، استوپ کے درمیانی حصہ میں ایک چوکور کنواں ہے، اس میں پنڈت بھگوان لال اندراجی کو ۱۸۸۲ء میں پتھر کا ایک گول صندوق ملا تھا، اب استوپ کا بالائی حصہ کسی قدر مسمار ہو چکا ہے لیکن نچلا حصہ سالم ہے، اطرافی دروازوں (توران) میں سے صرف ایک کے نشانات باقی ہیں، اپریل ۱۸۸۲ء کی کھدائی میں مذکورہ بالا سنگی صندوق (Stone Coffer) ملا تھا جس میں حسب ذیل اشیاء تھیں،

(۱) تانبے کی چھوٹی سی پیٹی کے اردگرد دھاتم بدھ کی برونز (Bronz) کی آٹھ مورتیاں، ان میں سے ایک چاندی کی تھی، ایک سونے کی، ایک جست کی اور ایک بلور کی، ایسی کل ۱۲ مورتیاں تھیں،

(۲) سونے کے بنے ہوئے خوبصورت پھول،

(۳) مٹی کے برتن کے ٹکڑے، جو گوتم بدھ کے کشکول کے ٹکڑے ہیں، یہ سونے کی ایک چھوٹی سی پیٹی میں رکھے ہوئے تھے،

(۴) ساتواہن خاندان کے بادشاہ یجناسری کا ایک سکہ (۱۶۱ء)

یہ تمام انمول چیزیں اب بھی ایشیاٹک سوسائٹی لائبریری (ٹاؤن ہال) میں محفوظ ہیں۔

استوپ کی تعمیر سے متعلق یجناسری کا سکہ کافی اہمیت رکھتا ہے، غالباً دوسری صدی عیسوی ہی میں استوپ تعمیری مراحل سے گذر چکا ہوگا۔ یا یہ بھی ہوسکتا ہے کہ استوپ اشوک کے اس زمانے سے متعلق ہوگا جب اس نے یہاں اپنے سنگی فرمان (Rock Edicts) جاری کیے تھے اور یجناسری کے دور حکمرانی میں اس کی مرمت کی گئی ہوگی جس نے بطور یادگار اپنا سکہ اس صندوق میں رکھ دیا ہو۔

استوپ اور اس کے اطراف کا علاقہ بدھ مت کے زوال سے لیکر پچھلی صدی تک ویران پڑا رہا، البتہ درمیانی عرصہ میں بورو ڈراجہ نامی کسی راجہ نے اس کو بطور قیام گاہ استعمال کیا تھا، مقامی لوگ اس کے قریب جانے سے خوف کھاتے تھے، اور یہاں ایک مسلمان کیمیا گر شیخ امیر خاں سکونت پذیر تھا، اس کے زمانہ کا کوئی پتہ نہیں چلتا، بھگوان لال اندرا جی نے اس کا ذکر کیا ہے لیکن سنہ نہیں لکھا، شیخ امیر خاں نے استوپ کے شمالی حصہ کی جانب اونچی دیوار تعمیر کرائی، ایک تالاب کھدوایا، اور آس پاس کے جنگل کو صاف کرا کے باغات لگوائے، جس میں پھولوں کے پودے، آم، ناریل اور سپاری کے درخت تھے، اور ترکاریوں کی کاشت ہوتی تھی، اس سے پورا علاقہ سرسبز و شاداب بن گیا، یہ چونکہ اچھا حکیم بھی تھا اسلیے لوگ اس کے پاس علاج کے لیے آنے لگے، یہ مریضوں کا مفت علاج کرتا تھا، مرہٹی زبان کے ایک مقالہ نویس وی، ایس کامت نے اس کو بوڈراجہ لکھا ہے، پنڈت بھگوان لال کی تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ اس کی موت کے بعد اس کو استوپ کے مشرقی حصہ میں دفن کیا گیا تھا، راقم الحروف نے اس کی قبر دریافت کرنے کی بیحد کوشش کی مگر ناکام رہا، ایک جگہ قبر کا گمان ہوتا ہے، لیکن چونکہ یہ استوپ کے مغربی حصہ میں ہے، اس لیے پنڈت بھگوان لال کے بیان کی تصدیق نہیں ہوتی۔

شیخ امیر خاں کے بعد اس کا شاگرد رمضان خاں اس علاقہ پر قابض ہوگیا، ایک روایت کے مطابق رمضان خاں ہی کیمیا گر اور حکیم تھا، اور اسی کی قبریہاں بنائی گئی تھی، ان دونوں میں سے کسی ایک نے چار لٹیروں کی ایک ٹولی کو ملالی تھی، جو ڈکیتی کا مال اس کے پاس جمع کرتی تھی، جو استوپ کے مرکزی کنوئیں میں رکھا جاتا تھا۔

چکلیشور کے مندر کی عمارت قدیم نہیں ہے، بلکہ ایک معمولی طرز کی جدید عمارت ہے جس کے احاطہ میں تری موورتی، بستی کے پتھر، شیولنگ، یوگ ندرا کی خوبصورت و دیدہ زیب مورتیاں اور منقش پتھر کس مپرسی کی حالت میں رکھے ہوئے ہیں، یوگ ندرا مورتی سے قدیم زمانہ کا جمالیاتی ذوق ظاہر ہوتا ہے۔ پرتگالیوں کے دور اقتدار میں یہاں کے مندروں کو مسمار کیا گیا، مورتیوں کو یا تو توڑ پھوڑ دیا گیا یا کنوؤں اور تالابوں میں غرق کر دیا گیا، چنانچہ اب بھی کہیں کہیں تالاب اور کنوئیں سے مورتیاں مل جاتی ہیں، مندروں کے منقش پتھروں کو بسین اور ارنالہ کے قلعہ کی تعمیر میں استعمال کیا گیا، چنانچہ بسین کے قلعہ کی محرابوں اور دروازوں وغیرہ میں اب بھی مندروں کے خوشنما پتھر نظر آتے ہیں۔

نرمل کا مندر ایک بلند ٹیکری پر واقع ہے، جسے کسی مرہٹے سردار نے بنایا تھا، اس کے پورب میں برہما ڈونگری واقع ہے، جہاں ۱۳۲۲ء میں عیسائی راہب اور مبلغ فرائر جوڈانس نے قیام کیا تھا، مہابھارت (ونا پرو) میں جس جنگل کا ذکر ہے جو سوپارہ کے قریب تھا، اور جہاں دور دراز سے لوگ آکر دیوتاؤں کے چرنوں میں قربانیاں کیا کرتے تھے، وہ یہی نرمل ہے، یہاں ابتک واسو، ماروتی، اندر، وشنو وغیرہ کے چھوٹے چھوٹے مندر ہیں، مذکورہ مندر میں شنکر اچاریہ بھارتی کی سمادھی ہے اور ہر سال یاترا ہوتی ہے، اس سے متصل ہی گاس کا علاقہ

شروع ہوتا ہے، جسے عام طور پر پرانا سوپارہ کہتے ہیں، دو سو سال قبل سوپارہ کی بیشتر آبادی گاس اور اس کے اطراف کے علاقہ میں بسی ہوئی تھی، مگر جیسے ہی سمندر کا پانی ہٹ گیا، لوگ رفتہ رفتہ اس طرف منتقل ہوتے گئے، ان میں مسلمان پیش پیش تھے، چنانچہ آج مسلمانوں کے چاروں محلے پرانی کھاری کے علاقہ میں آباد ہیں، یہاں کے تمام کنوؤں کا پانی نمکین ہے۔

رام کنڈ اور سیتا تالاب سے متعلق یہ روایت ہے کہ جب رام کو ۱۴ سال کے لیے جلا وطن کیا گیا تو انھوں نے اس عرصہ میں سوپارہ کی بھی سیاحت کی تھی، اس زمانہ میں رام کا قیام ناسک، پنچ وٹی میں رہا تھا، اسی کی یادگار میں رام کنڈ تعمیر کیا گیا تھا، جو مربع شکل کا کنواں یا تالاب ہے ۱۸۸۲ء میں بھگوان لال اندراجی نے جب رام کنڈ کو دیکھا تھا تو اس وقت اس کی گیارہ سنگی سیڑھیاں سالم تھیں، اب صرف چھ نظر آتی ہیں، کنارے کی مٹی بھی ہٹ گئی ہے جس سے اس کا حلیہ ہی بگڑ گیا ہے، اور اس کا تعمیری پہلو باقی نہیں رہ گیا۔

شہید گنج | جامع مسجد کے بالکل مقابل کھنڈر کی صورت میں ایک ویران اور بلند جگہ کا نام ہے، اس کے مشاہدہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ یہاں کسی زمانہ میں کوئی بڑی عمارت رہی ہوگی، کیونکہ یہاں پتھر کی بڑی بڑی سلیں بکثرت پڑی ہوئی ہیں، شہید گنج کے متعلق بڑے بوڑھوں میں ایک روایت مشہور ہے کہ کسی زمانہ میں یہاں لڑائی ہوئی تھی جس میں چند مسلمان شہید ہوئے تھے، جنھیں یہی جگہ دفن کیا گیا تھا، عام لوگ اس جگہ کا بہت احترام کرتے ہیں، اس کے قریب ہی ایک چھوٹا سا تالاب ہے، جسے پوکرن کہتے ہیں، پوکرن، پوکھرن، سنسکرت لفظ "پش کرنی" کی بگڑی ہوئی صورت ہے، موجودہ جامع مسجد ۱۸۶۴ء میں تعمیر ہوئی تھی، اس کے قبل لکڑی کے تختوں سے بنی ہوئی تھی، جس میں حوض نہیں تھا، اور نمازی اسی پوکھرن کے پانی سے وضو کیا کرتے تھے۔

اس کے علاوہ یہاں جگہ جگہ مورتیاں، منقش پتھر، رنگ دیلز کے دہانے، پرانی عمارتوں کے

آثار نظر آتے ہیں، اگر اس کی باقاعدہ کھدائی کیجائے تو بہت سے سربستہ راز ظاہر ہوں، اور قدیم تہذیب کا وہ شہر تاریخ کی روشنی میں آجائے جس کی خوشنما عمارتوں، مندروں، بازاروں اور سبزہ زاروں کے قصے مشرق وسطیٰ اور چین کے شہروں میں زبان زد خاص و عام تھے، اور جنھیں بطلیموس، بیرونی اور پیری پلس کے گمنام مورخ نے اسے اپنے مذاکرات میں شامل کیا، اور شہنشاہ اشوک نے اسے اہم مقام سمجھکر اپنے یادگاری سنگی فرمان اس کی پوتر مٹی میں محفوظ کرائے۔

یہاں پرانے سکوں کی کثرت سے دستیابی اس کا ثبوت ہے کہ قدیم زمانہ میں سوپارہ مشہور تجارتی منڈی رہا ہوگا، جہاں تقریباً ہر دور کے سکوں نے تجارتی لین دین میں تاجروں کا ساتھ دیا۔

راقم الحروف کو جو سکے ملے ہیں، ان کی تفصیل حسب ذیل ہے۔

نمبر	نام	تعداد	زمانہ
(۱)	ساتواہن	۲۵ عدد	(۳۰۰ ق م تا ۴۰۰ء)
(۲)	چٹانہ	۱ عدد	پہلی یا دوسری صدی عیسوی
(۳)	کشن	۱ ”	پہلی صدی عیسوی
(۴)	پنچ مارکہ موریہ	۱ ”	پہلی صدی عیسوی
(۵)	کمارگپت	۱ ”	۴۱۵ء
(۶)	بجے سمہہ، گجرات	۱ ”	
(۷)	گدھیہ (گجرات)	۳ ”	ساتویں یا آٹھویں صدی عیسوی
(۸)	فیروز شاہ بہمنی	۱ ”	
(۹)	گجرات محمود شاہ سوم	۱ ”	
(۱۰)	شاہ جہاں	۲ ”	
(۱۱)	انڈو۔ پرتگال	۲ ”	
(۱۲)	محمد شاہ گجرات	۱ ”	
(۱۳)	شاہ عالم ثانی	۱ ”	
(۱۴)	شیواجی اور مرہٹہ	۳۰ ”	

اور دوسرے متفرق سکے۔

سوپارہ کی تجارت سے متعلق پچھلے اوراق میں گذر چکا ہے کہ اس کے تجارتی مرکز اور اچھا بندرگاہ ہونے کے سبب سے دور دراز ممالک کے تاجر اپنے تجارتی جہازات لیکر یہاں آتے تھے، مشرق وسطیٰ کے ملکوں اور ہندوستان کے درمیان تجارتی تعلقات پرانے زمانے سے چلے آرہے ہیں، اس زمانہ میں

جہازرانوں، تاجروں اور ماہرین جغرافیہ میں یہ بات مشہور تھی کہ جب ہپالس (Hippalus) کی ہوائیں چلتی ہوں (جن کا انکشاف ہپالس نے ۴۳ قم یا ۴۵ء میں کیا تھا) تو وہ تجارتی جہازوں کو بحیرہ سے بیری گازا (بھڑوچ)، سوپ پارہ، اور ہندوستان کی دوسری مشہور بندرگاہوں تک پہنچاتی ہیں"۔[1] اس لیے عرب کے باشندے اسی بندرگاہ کے ذریعہ ہندوستان سے قدیم زمانہ سے ہی واقف ہو چکے تھے،

خان بہادر فضل اللہ لطف اللہ فریدی گزیٹر آف بمبئی، پریزیڈنسی (Gazatteer of Bombay Presidencey) میں لکھتے ہیں:

"قبل اسلام تاجران عرب سوپارہ، چول اور کلیان میں مستقل بود و باش اختیار کر چکے تھے"۔

اور جس طرح عرب کے مشہور بازاروں دومۃ الجندل، عدن، حضرموت، عکاظ، ذو المجاز، یمامہ وغیرہ میں ہندوستانی سوداگر نظر آتے تھے، اسی طرح ہندوستان کے ساحلی مقامات پر عرب تجار تجارتی اشیاء کی خرید و فروخت میں مصروف کار نظر آتے تھے، اور ظہور اسلام کے بعد تو ان تعلقات میں اور زیادہ وسعت اور استواری پیدا ہو گئی تھی، اور خود یہاں کے حکمران عرب سوداگروں کو ہر قسم کی مراعات دینے میں پیش پیش تھے۔

عربوں سے قبل ایرانی تاجر ہندوستان کی ساحلی تجارتی منڈیوں پر چھائے ہوئے تھے۔ پروکوپیئس (Procopius) نے چھٹی صدی عیسوی میں ایرانیوں کی تجارت کے بارہ میں مفصل تذکرہ کیا ہے، عربوں نے بھی ایرانیوں کے دوش بدوش ہندوستان سے تجارتی ناطہ جوڑ رکھا تھا، اور اسلام کے بعد تو مسلمان عرب ہی ہندوستانی تجارت کے محافظ بن گئے تھے، جگہ جگہ ان کی بستیاں قائم ہو گئی تھیں، سوپارہ، تھانہ، کلیان، چول، ملاباز وغیرہ اس اعتبار سے مشہور ہیں، جہاں آج بھی ان کی نسل کے لوگ موجود ہیں، صرف سوپارہ میں المسعودی کے سفر

[1] بحوالہ "Evolution of Indian Culture" By. B.N. Luniya

کے وقت پانچ ہزار مسلمان آباد تھے، جو بدلتے ہوئے حالات کے ساتھ آس پاس کے علاقوں میں پھیل گئے اور جو آج بھی بھیمڑی، منور، پڈگھا، واڈا، ناسک وغیرہ میں نظر آتے ہیں، اور اب کوکنی مسلمان کہلاتے ہیں، ان مسلمانوں کو نسلی اعتبار سے تین یا چار حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے،

(الف) خالص عربی النسل جو حجاز کے مسلک شافعیت پر قائم ہیں، اور اپنی گفتگو اور طرز معاشرت میں غیر شعوری طور پر عربی انداز برتتے ہیں،

(ب) وہ عرب جو قدیم زمانہ سے فارس میں بغرض تجارت متوطن ہو گئے تھے، اور ایرانیوں کی وساطت سے ہندوستان اور چین تک پہنچے، جہاں انھیں تاجیک، تازی یا تاش کہا جاتا تھا، ان کے کچھ خاندان آج بھی اسی لقب سے ملقب ہیں۔

(ج) اہل نوائط اس کی تفصیل اگلی سطور میں دی گئی ہے،

(ح) مصر اور شمالی افریقہ (بالخصوص مراکش کا قبیلہ سوسہ) کے تاجروں کی نسل، ان کے علاوہ جن عربوں نے ہندوستان کی عورتوں سے شادی کر لی، ان کی ملی جلی ہوئی نسل،

ان مسلمانوں میں تفریق کرنا مشکل ترین امر ہے، ان کے القاب اور طرز زندگی وغیرہ میں اتنی مماثلت پائی جاتی ہے کہ انھیں ایک دوسرے سے الگ کر کے دکھانا مشکل ہے،

اہل نوائط کا ورود ہندوستان میں کب ہوا؟ اور کونسے اسباب ان کی ہجرت کے باعث بنے؟ اس سے متعلق کئی تاریخی تصریحات ملتی ہیں تاہم یہ بات تحقیق طلب ہے کہ لفظ نوائط، عرب کے کسی قبیلہ کا نام تھا یا کسی ایسے مقام کی نسبت سے یہ نام دیا گیا ہے، جہاں قبل ورود ہند ان کی بود و باش تھی؟ یا ان کا تعلق عرب کی تاریخی قوم انباط یا نابت سے ہے؟ عام روایت کے مطابق بغداد سے نوّے ۹۰ میل کی مسافت پر نوائط یا نائط نامی ایک موضع تھا، جہاں یہ لوگ سکونت پذیر تھے، ۷۵۲ھ میں انھوں نے عراق کے گورنر حجاج بن یوسف

کے مظالم سے تنگ آکر ہندوستان کی طرف ہجرت کی، اہل نوائط سے متعلق ہم کو مسلمان مورخوں کے بعض بیانات ملتے ہیں، جن کا ماخذ ایک ہی ہے، ڈاکٹر تارا چند ان کی ہجرت کے سلسلہ میں مورخ رائس کے حوالہ سے لکھتے ہیں:-

"آٹھویں صدی عیسوی کے آغاز میں عراق کا گورنر حجاج بن یوسف جو اپنی سفاکیوں اور مظالم میں مثال نہیں رکھتا، خود مسلمانوں میں بھی بدنام تھا، اس نے ہاشمیوں سے اپنی عداوت کی بنا پر ان کے افراد کو پریشان کر کے انھیں اپنے آبائی وطن کو خیرباد کہنے پر مجبور کر دیا، چنانچہ یہ لوگ فرار ہو کر ہندوستان کے ساحلی علاقوں (کوکن اور راس کماری) پر اترے، جو افراد قوم کوکن میں آبسے انھیں 'نوائط' کہتے ہیں اور راس کماری میں بسنے والوں کو 'لاتبس' (Labbes) کہتے ہیں۔"

جب یہ لوگ ہجرت کے وقت بصرہ کی بندرگاہ پہنچے تو وہاں کا گورنر ان کی ہلاکت کے درپے ہو گیا، اور ان کی کشتیوں کے اکثر ملاحوں کو تہ تیغ کر دیا گیا، مگر ان میں جو لوگ فنِ جہازرانی سے واقفیت رکھتے تھے وہ لٹے لٹائے بے سروسامانی کی حالت میں ہندوستان چلے آئے، اہل بصرہ نے انھیں 'نواتی' کہا تھا، اس لیے ہندوستان میں بھی یہ لوگ اسی نسبت سے مشہور ہو گئے، مگر واقعات کا تجزیہ اس کی تصدیق نہیں کرتا، اگر اہل بصرہ نے انھیں ازراہ تمسخر 'نواتی' یا 'نابت' کہا تو ان لوگوں نے اپنے آپ کو اسی نام سے ایک نئے ملک میں کیوں مشہور کیا؟ اور اگر نوائط کسی بستی کا نام ہے جہاں متوطن تھے تو اس بستی میں کونسی خصوصیت اور جاذبیت تھی کہ انھوں نے اپنے آپ کو اسی سے منسوب کرنے میں فخر محسوس کیا؟ جبکہ اسی عہد میں ہزاروں عرب خاندانوں نے ہندوستان کی طرف ہجرت کی، مگر کسی نے اپنی بستی کی طرف نسبت نہیں کی، بلکہ وہ

عرب ہی کہلانے میں فخر محسوس کرتے تھے، البتہ ایرانیوں میں یہ رواج عام ہے، اب رہا آخری بیان کہ نوائط خاندانی نام ہے تو اس سلسلہ میں عرب کی قدیم تاریخی قوم انباط یا اہل نابت کو نظرانداز نہیں کیا جا سکتا، یہ قوم دراصل حضرت اسماعیلؑ کے بارہ بیٹوں میں سے بڑے بیٹے نابت یا نبایوط کی اولاد میں سے تھی، اس قوم کے افراد زیادہ تر عراق کے علاقہ میں خانہ بدوشی کی زندگی بسر کرتے تھے، اور معاشرتی اور لسانی اعتبار سے عرب قوم سے جداگانہ حیثیت رکھتے تھے، علامہ سید سلیمان ندوی کی تحقیق کی رو سے یہ بھی اسماعیلی قریشی عرب ہیں، جیسا کہ مشہور مورخ طبری کے تذکرہ سے اس کی تصدیق ہوتی ہے کہ

"عرب کو نابت اور قیدار (دونوں حضرت اسماعیلؑ کے بیٹے) کی نسل سے خدا نے سرزمین عرب میں پھیلایا۔"

ظہورِ اسلام کے زمانہ میں بھی اہل انباط یا نبایوط عرب میں موجود تھے، ہشام بن عبدالملک کا ایک درباری حسان نبطی تھا، (ارض القرآن) مؤلف "تزک والاجاہی" برہان خاں ہانڈی نے بھی طبری کی رائے کو مستند قرار دیا ہے،

مسلمانوں کے علاوہ ہندوؤں کی آبادی سام وید برہمن (جن میں نائیک، وجھے، جوشی اور بھارتے مشہور ہیں) کھمبائت کے لاڈ وانی، دکن کے پالشے برہمن، گجرات کے شہری الی وانی اور بھنڈاری پر مشتمل ہے، عیسائیوں کی بھی کثیر آبادی ہے، جو طرز معاشرت میں ہندوؤں سے جدا نہیں ہیں،

انگریزوں نے جب تعلقہ بھٹکل پر مکمل قبضہ کر لیا تو ۱۸۶۲ء میں سب سے پہلی مردم شماری کی گئی، اس کے بعد ۱۸۷۲ء میں اور پھر جون ۱۸۹۵ء میں مردم شماری ہوئی جن کے اعداد و شمار حسب ذیل ہیں:-

۱۸۶۲ء کل آبادی ۴۸۴۸۴ بہ ۱۸۷۲ء کل آبادی ۶۱۰۸۹

جون ۱۸۹۵ء

(۱) عیسائی	۱۵۳۸۱	۲۱٫۳۳	فی صدی
(۲) یوروپین	۱۶	٫۰۲	″
(۳) جین	۴۳	٫۰۶	″
(۴) پارسی	۳۷	٫۰۵	″
(۵) مسلمان	۲۲۴۴	۳٫۱۱	″
(۶) ہندو برہمن	۵۵۹۸	۷٫۷۷	″
(۷) دیگر	۴۸۷۸۴	۶۷٫۶۶	″

(بحوالہ Revision survey settlement of Thana Collectorate (1898))

کل آبادی :- ۷۲۱۰۳ افراد

سوپارہ میں مسلمانوں کی آبادی چار محلوں پر مشتمل ہے، جن کی مجموعی تعداد بہ مشکل ڈیڑھ ہزار ہوگی، اہل نوائط دو محلوں میں منقسم ہیں، تنکر اور نوائط محلہ، ۹۱۵ء میں جب عرب سیاح المسعودی نے سوپارہ کی سیاحت کی اس وقت یہاں پانچ ہزار عرب آباد تھے، گویا اس وقت سوپارہ میں اہل نوائط کی بڑی تعداد موجود تھی، مگر جوں جوں اس کی بندرگاہی حیثیت ختم ہوتی گئی، اسکی تجارتی ساکھ بھی کم ہوتی گئی، اور عرب تاجروں نے اس کے اطراف و اکناف میں بغرض حصول معاش پھیلنا شروع کر دیا، اور کچھ غیر نوائطی خاندان اپنے آبائی وطنوں میں چلے گئے، فی الحال ضلع تھانہ میں صرف سوپارہ ہی ایک ایسی بستی ہے جہاں ابھی تک نوائط محلہ اس امر کی شہادت دیتا ہے کہ سوپارہ میں اہل نوائط بکثرت سکونت پذیر تھے، یہ بھی بعید از قیاس نہیں کہ آٹھویں صدی عیسوی

میں اہل نوائط کے جہازات خطۂ کوکن میں سب سے پہلے سوپارہ کے بندرگاہ پر ہی لنگر انداز ہوئے ہونگے، اہل نوائط چندے، ہوائی، حارث، زکریا، امرے، خزاعہ، ناقد، نوقت، قاضی اور ڈانگے کے الفاظ سے مشہور ہیں۔

چندے :- یہ قوم نوائط کے ان لوگوں کی نسل سے ہے جنھوں نے قدیم زمانہ سے ہندوستان کے شمالی خطہ خصوصاً کشمیر سے تجارتی تعلقات قائم کیے تھے، اور کشمیر میں آکر بس گئے تھے (تاریخ نوائط) 'تمدن عرب' کے نامور مصنف ڈاکٹر لیبان کی تحقیق ہے کہ عربوں اور ہندوستان کے درمیان تجارتی تعلقات تین راہوں سے قائم تھے، ایک بری اور دو بحری، بری راستے سے تجارتی کاروان شمالی عرب، ایران اور سمرقند ہوتے ہوئے کشمیر اور ہندوستان کے شمالی خطہ میں پہنچتے تھے" (تمدن عرب ص ۵۰۳) آٹھویں صدی عیسوی کے آغاز میں جب ان لوگوں کو حجاج بن یوسف کے مظالم اور اپنے رشتہ داروں کے ورود ہند کا علم ہوا تو یہ لوگ جنوبی ہند کی جانب چلے آئے اور سوپارہ میں آکر بس گئے، جہاں ان کے خاندان کے دیگر افراد آباد تھے، یہ خاندان عموماً کپڑوں کی تجارت کرتا تھا،

ہوائی :- گمان ہے کہ یہ اہل نوائط کے قبیلہ ہوازن سے تعلق رکھتے ہیں، اور جنوبی ہندوستان میں تنکر کی تجارت کرتے تھے، پھر نامعلوم اسباب کی بنا پر یہاں کی سکونت ترک کر کے مستقلاً سوپارہ میں آکر آباد ہو گئے، ان کا شمار ضلع تھانہ کے مشہور تاجروں میں ہوتا تھا،

زکریا :- یہ سوپارہ کے اہل نوائط کا سب سے بڑا اور پھیلا ہوا خاندان ہے، پچھلی صدی میں یہ خاندان میدان تجارت میں بہت مشہور تھا، اور آج تک بوڑھوں کی زبان پر اس کی عظمت اور امارت کی داستان باقی ہے،

حارث :- اس کا پتہ چلانا مشکل ہے کہ لفظ 'حارث' عرب کے نائطی افراد کے کسی قبیلہ کی یادگار ہے یا کسی بزرگ کے نام گرامی سے منسوب ہے، تاہم یہ اہل نوائط کا ایک ممتاز اور برگزیدہ خاندان ہے، اس خاندان نے کئی معزز اور نامور ہستیوں کو پیدا کیا،

امرے :- یہ بنو عامر یا قبیلہ عاملہ کی مسخ شدہ شکل ہے، اس خاندان کے افراد بھی اہل نوائط سے تعلق رکھتے ہیں۔

کرادی :- تحقیق سے پتہ چلتا ہے کہ لفظ کرادی مغلیہ دور کی جہاز رانی کے عملہ کے کرانی کی بگڑی ہوئی صورت ہے، علامہ ابو الفضل نے ہندوستان میں مسلمانوں کی جہاز رانی کے باب میں جہاز کے عملہ کی تفصیل لکھی ہے اس میں ایک کرانی بھی ہے، اس کے ذمہ جہاز کے اخراجات کو قلم بند اور مسافروں کے لیے پانی کا انتظام کرنا تھا، یہ عہدہ تعلیم یافتہ، نڈر، چالاک اور فن جہاز رانی میں مہارت رکھنے والوں کو ملا کرتا تھا (آئین اکبری ص ۱۹۱ مترجمہ مولوی محمد فدا علی طالب) مسلمان حکمرانوں نے انتظام مملکت کے لیے جو عہدیدار مقرر کیے تھے ان میں فوجداری کے بعد کرودی کا عہدہ بھی تھا، (A short History of – Muslim rule in India By Ishawari Prashad)

قیاس ہے کہ کرادی کرودی کی دوسری شکل ہے، یہ خاندان سلاطین گجرات کے عہد میں سوپارہ میں اس عہدہ پر فائز رہا ہوگا۔

خزاعہ :- عام علمائے انساب کے نزدیک یہ بنو کہلان کی ایک شاخ ہے، خلاف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے انھیں بنو اسمٰعیل کہا ہے (صحیح بخاری) جو سد مارب کے ٹوٹ جانے کے خوف سے یمن چھوڑ کر حجاز میں آکر آباد ہو گئے تھے، اس کے کچھ افراد وہاں سے ہندوستان چلے آئے، سوپارہ میں ایک گھرانہ اسی نام سے ملقب ہے،

ان کے علاوہ تو قیت، ڈانگے، ناقد اور قاضی بھی قوم نوائط میں محسوب ہیں، لیکن اگر ان کو گروہ نوائط سے خارج نہیں کیا جا سکتا تو اس میں شامل کرنے کے لیے بھی کوئی تاریخی استدلال موجود نہیں، جو عرب ہندوستان میں آکر آباد ہو گئے تھے انھوں نے اپنی تاریخ محفوظ رکھنے کی طرف مطلق توجہ نہیں کی، حالانکہ ہندوستان میں ان کا ورود تاریخی اہمیت رکھتا تھا، اول اول انہی لوگوں نے جنوبی ہند کو اسلامی روح سے متعارف کر کے غیر مسلموں کے دلوں میں ایک احترامی مقام پیدا کیا تھا،

ادبیات

غزل

از جناب سید ضمیر بخاری صاحب کراچی

اہل دل نے رہ محبت میں، ہر نفس داد حسن یوں پائی
چشم نم خوردہ، قلب افسردہ، کشتۂ غم، شہید تنہائی

کارفرما ہے روئے زیبا پر، سطح رنگ و بو کی یکجائی
پرتو ماہ، موجۂ شوخی، نکہت گل، شفق کی رعنائی

غم نہیں، گردش زمانہ سے، دل پہ تاریکی الم چھائی
آپ کی شوخی تبسم سے، ٹوٹ سکتی ہے شب کی پہنائی

زندگی کی مہیب راہوں میں، جیسے اک شمع ہو گئی روشن
اپنے ماحول کے اندھیروں میں، یک بیک جب تمھاری یاد آئی

پھول گلشن میں بیشمار سہی، کوئی دل کی کلی بھی کھلتی ہے
ہم یہ سوچا کیے خزاں کیا ہے، لوگ کہتے رہے بہار آئی

یا تو خامی ہے شرح مقصد کی، یا کرم ہے ترے تغافل کا
مدعا پھر بھی رہ گیا تشنہ، بات سو بار ہم نے دہرائی

کون رنگیں جمال، شوخ ادا، آج کی شب ہے محو آرائش
وجد میں چاند، رقص میں تارے، کہکشاں لے رہی ہے انگڑائی

زندگی کے نگار خانے میں، اس بدلتے ہوئے زمانے میں
آدمی خود نظر ہے خود منظر، خود تماشا ہے خود تماشائی

منزل آرزو بخاری سے اس قدر دور تو نہیں لیکن
ہر قدم سد راہ بنتی ہے زندگانی کی آبلہ پائی

غزل

از جناب ایس ان سنہا

آسودگیٔ زیست کا ساماں کہاں سے لائیں
دلداریٔ نگاہ پشیماں کہاں سے لائیں

پھر زندگی میں لذتِ عصیاں کہاں سے لائیں
یعنی شبابِ خلد بداماں کہاں سے لائیں

جھوٹی تسلیوں کا بھرم بھی تو اب نہیں
خوش اعتباریٔ دلِ ناداں کہاں سے لائیں

وہ شام انتظار وہ نکہت وہ رنگ و نور
وہ اہتمام صبحِ بہاراں کہاں سے لائیں

عشوہ طرازیٔ بتِ کافر سے بے نیاز
اک وضع دار مردِ مسلماں کہاں سے لائیں

تیرہ کیے ہوئے ہیں جہاں کو توہمات
حسنِ یقیں کی شمع فروزاں کہاں سے لائیں

ہم اہلِ ہوش ضبط کی تلقیں میں رہ گئے
جشنِ بہار و چاکِ گریباں کہاں سے لائیں

دیر و حرم میں اور تو سب کچھ ہے اے ندیم
تسکیں فریبیٔ درِ جاناں کہاں سے لائیں

بس اک نگاہِ لطف ہے جو تم نے دیدیا
اس دردِ خوشگوار کا درماں کہاں سے لائیں

سنتا نہیں خواب سکوں بھی نصیب میں
رنگینیٔ و طرب کا شبستاں کہاں سے لائیں

غزل

از جناب پروفیسر محمد منشاء الرحمن خاں صاحب منشاؔ

سوزِ غم چیز ہے کیا کچھ ہمیں معلوم تو ہو
یہ مرض ہے کہ دوا کچھ ہمیں معلوم تو ہو

روز و شب ہوتی رہے تازہ قیامت برپا
زندگانی کا مزا کچھ ہمیں معلوم تو ہو

ہم بھی پروانہ مزاجی کا دکھائیں عالم
قیمت و قدرِ وفا کچھ ہمیں معلوم تو ہو

آپ کے لطف سے محروم جو ہم رہتے ہیں
کس خطا کی ہے سزا کچھ ہمیں معلوم تو ہو

دل کی دھڑکن نہ سہی آپکی آہٹ ہی سہی
سازِ ہستی کی صدا کچھ ہمیں معلوم تو ہو

پھر لگا لیں گے کبھی چاند ستاروں کا سراغ
پہلے خود اپنا پتا کچھ ہمیں معلوم تو ہو

جان و دل ہم بھی کریں نذرِ محبت منشاؔ
اتنی محنت کا صلا کچھ ہمیں معلوم تو ہو

مطبوعات جدیدہ

لغات گجری

مرتبہ جناب نجیب اشرف صاحب ندوی صفحات ۲۷۴، ٹائپ عمدہ، ناشر ادبی پبلشرز ۲۸ شیفرڈ روڈ بمبئی ۸ قیمت عہ

انجمن اسلام اردو ریسرچ انسٹیٹیوٹ کے ذریعہ جو مفید کتابیں شائع ہوئی ہیں، ان میں ایک لغات گجری بھی ہے،

اردو زبان کا نشو و نما ہندوستان کے کسی خاص خطہ میں نہیں ہوا، بلکہ سماجی اور معاشرتی ضرورت کے پیش نظر تقدیم تاخیر کے ساتھ ہندوستان کے ہر خطہ نے اس میں حصہ لیا ہے، چنانچہ ہندوستان میں بولی جانے والی تمام زبانوں کے الفاظ اس میں اس طرح گھل مل گئے ہیں کہ اردو زبان سے ان کو علحدہ نہیں کیا جا سکتا، انہی خطوں میں ایک گجرات بھی ہے،

گجرات نے اردو زبان کے نشو و نما میں شروع ہی سے حصہ لیا، چنانچہ گجراتی زبان کے بہت سے الفاظ اردو زبان کا جزو بن گئے اور وہاں اردو کی متعدد بلند پایہ کتابیں بھی لکھی گئیں، ان میں ایک لغات گجری بھی ہے، جس میں عربی، فارسی اور اردو کے مترادف الفاظ جمع کر دیے گئے ہیں، کتاب اور اس کے مصنف کا نام معلوم نہیں، مگر فاضل مرتب نے بہت سے خارجی اور داخلی قرائن سے اسے گیارہویں صدی ہجری کے نصف اول کی تصنیف قرار دیا ہے، مصنف کا نام نہ معلوم ہونے کی وجہ سے مقام تصنیف کا پتہ لگانا بھی مشکل کام تھا، مگر دوسرے قرائن کے ساتھ اس کتاب میں چونکہ کثرت سے گجراتی الفاظ آئے ہیں، اس لیے مرتب نے اسے گجرات ہی کی تصنیف قرار دیا ہے، اور اسی مناسبت سے

اس کا نام لغات گجری رکھا ہے، اور اسے اردو کا قدیم ترین لغت قرار دیا ہے، اردو زبان کی ابتدائی نشو و نما اور ابتدائی تاریخ مرتب کرنے میں اس سے بڑی مدد ملے گی، مرتب کو اس کتاب کا کوئی دوسرا نسخہ دستیاب نہیں ہو سکا، اس لیے ظاہر ہے کہ انھیں اس کی ترتیب اور تبییض میں بڑی کاوش کرنی پڑی ہوگی، پھر اس محنت کے ساتھ انھوں نے گجرات سے اردو زبان کے تعلق اور اس کے نشو و نما پر ایک گرانقدر مقدمہ بھی لکھا ہے، اور تکملہ کا وعدہ کیا ہے، مرتب اور اردو انسٹیٹیوٹ دونوں اس ادبی تحقیق پر اہل علم کی طرف سے مبارکباد کے مستحق ہیں، جو باتیں مقدمہ میں تشنہ رہ گئی ہیں امید ہے کہ تکملہ میں وہ واضح ہو جائینگی۔

فیوض الحرمین ۔ مترجمہ مولینا عابد الرحمان صاحب، صفحات ۳۲۶، کتابت و طباعت بہتر،

ناشر محمد سعید اینڈ سنز، قرآن محل، مقابل مولوی مسافرخانہ، کراچی۔

حضرت شاہ ولی اللہ کی علمی و دینی یادگاروں میں ایک فیوض الحرمین بھی ہے، زیارت حرمین کے زمانہ میں حضرت شاہ صاحب جن واردات قلبی اور الہامات ربانی سے نوازے گئے ان کو انھوں نے اس میں جمع کر دیا ہے، یہ کتاب خواص کے مطالعہ کے لائق ہے اور وہی ان اسرار و رموز سے لطف اندوز ہو سکتے ہیں، اس لیے اس طرح کی کتابوں کو اردو میں منتقل کرنے سے کوئی زیادہ فائدہ کی توقع نہیں ہے، بلکہ الناس اعداء لما جهلوا کے تحت ان کو خدشات و شبہات البتہ پیدا ہو سکتے ہیں، پھر اس میں بہت سے مقامات ایسے ہیں جن پر مترجم کو حاشیہ لکھنا ضروری تھا، بعض جگہ ترجمہ اتنا ٹھیٹھ لفظی ہو گیا ہے کہ شاہ صاحب کا مفہوم واضح نہیں ہوتا، ان مقامات کی توضیح کی بھی ضرورت ہے، بہرحال خواص کے لیے یہ شاہ صاحب کا بہترین تحفہ ہے۔

عبقات ۔ مترجمہ مولانا مناظر احسن صاحب گیلانی، کتابت و طباعت بہتر، صفحے ۲۳۲، ناشر اللجنۃ العلمیہ، چنچل گوڑہ، حیدرآباد، دکن۔

حضرت شاہ اسمٰعیل شہید رحمۃ اللہ علیہ کی پُر معارف اور حکیمانہ کتاب عبقات عربی پر ابھی جلد ہی تبصرہ ہو چکا ہے، اس میں اس کے اردو ترجمہ کا بھی ذکر ضمناً آ گیا تھا، اس لیے یہاں محض اس کے ترجمہ کے

ذکر ہی پر اکتفا کیا جا رہا ہے، البتہ اتنی بات اردو ترجمہ کے سلسلہ میں عرض کر دینی ضروری ہے کہ موجودہ دور کے مذاق کو دیکھتے ہوئے اسرار و حکم اور الہامات و اشارات ربانی کی باتیں عوام تو عوام خواص میں بھی خص خواص ہی کے ذہن نشین ہو پاتی ہیں، اسلیے ایسی کتابوں کے اردو ترجمہ سے کوئی خاطرخواہ فائدہ متوقع نہیں ہے، بلکہ قدرے نقصان ہی کا اندیشہ ہے، خدا تعالیٰ اس سے محفوظ رکھے۔

مطالعۂ آزاد ۔ از محمد ذکی الحق، صفحات ۔۔ ۵، کتابت و طباعت متوسط، ناشر بزم اردو بہار نیشنل کالج پٹنہ یونیورسٹی، پٹنہ، قیمت للعہ

پچھلی نصف صدی میں آزاد کے نام سے تین آدمی گذرے ہیں ان میں مولانا ابوالکلام آزاد اور مولانا آزاد سبحانی سے تو بچہ بچہ واقف ہے، مگر ایک آزاد اور ہیں جو اپنے ہم ناموں کی طرح مشہور نہیں تھے، مگر ایک خاص حلقہ میں علم و فضل کے لحاظ سے تیسرے آزاد تھے، اس سے مراد بہار کے جناب حافظ سید فضل حق آزاد مرحوم ہیں، یہ کتاب انہی کے حالات زندگی، علمی و ادبی کارناموں اور انکے کمالات شاعری کے ذکر پر مشتمل ہے، اسکے مطالعہ سے اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں کیسی گوناگوں صلاحیتیں تھیں، وہ اردو کے ادیب و اہل قلم ہونے کے ساتھ اردو، فارسی کے ممتاز شاعر بھی تھے، مصنف کے علاوہ اس کتاب میں عبدالمنان بیدل، اختر اورنیوی، معین الدین دردائی، جمیل مظہری اور کلیم الدین احمد وغیرہ نے آزاد کے بارہ میں اپنے تاثرات اور ان کے کارنامے تحریر کیے ہیں، آخر میں ان کی نظموں کا ایک انتخاب بھی ہے۔

دیوان عزلت ۔ مرتبہ عبدالرزاق قریشی، صفحات ۴۱۹، مطبوعہ ٹائپ عمدہ،

قیمت: عـــہ ناشر ادبی پبلیشرز نمبر ۲ شیفرڈ روڈ بمبئی نمبر ۸

عبدالولی عزلت کا شمار گیارہویں صدی کے مشہور شعراء اور اساتذہ میں ہوتا ہے، یہ خواجہ میر درد اور میر کے قریب قریب معاصر ہیں، کلام میں اس دور کے شعراء کی قریب قریب تمام ہی خوبیاں موجود ہیں، خاص طور پر حسن و عشق کی کیفیات نے ان کے کلام میں اچھی خاصی شگفتگی اور روانی پیدا کر دی ہے، مگر اب تک عزلت گوشۂ عزلت میں پڑے ہوئے تھے، اور ان کی استادانہ حیثیت سے بہت کم لوگ واقف تھے، عبدالرزاق

قریشی صاحب قابل ستایش ہیں کہ وہ انھیں زاویۂ عزلت سے نکال کر منصۂ شہود پر لے آئے، شروع کتاب میں قریشی صاحب نے ایک گرانقدر مقدمہ لکھا ہے، جس میں عزلت کے خاندان، ان کے ذاتی حالات اور خصوصیات شعری پر بحث اور جابجا تذکرہ نگاروں کے بعض بیانات کی تردید کی ہے، اور صحیح واقعات کو سامنے لائے ہیں، مرزا مظہر جان جاناں کے بعد قریشی صاحب کی یہ دوسری قیمتی ادبی خدمت ہے۔ اس مختصر تبصرہ سے کتاب کا حق ادا نہیں ہوتا، مگر لایق مرتب ایک مشہور صاحب قلم ہیں، اور علمی طبقہ ان کی علمی و ادبی حیثیت سے واقف ہے اس لیے یہ مختصر ریویو اس کتاب کی خوبیوں کا اندازہ لگانے کے لیے کافی ہے،

دیوان حافظ مترجم ۔ مترجم مولانا قاضی سجاد حسین صاحب، صفحات ۴۲۲، کتابت وطباعت عمدہ، مع گردپوش، ناشر سب رس کتاب گھر، دہلی۔ قیمت ہے رمجلد عہ ر

حافظ کو مولانا جامی نے لسان الغیب کا لقب دیا تھا، اور صحیح دیا تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کے سفینۂ غزل کو اہل دل اور اہل عقل دونوں نے ہمیشہ اپنا وظیفۂ محبت بنائے رکھا، اور ان کے مجازی استعاروں اور کنایوں کو بھی حقیقت کے اسرار و رموز سمجھا گیا، سعدی کی گلستاں و بوستاں کے علاوہ شاید ہی کسی کی کتاب کو ہند و ایران میں اتنا حسن قبول حاصل ہوا ہو، آج سے ۴۰-۵۰ برس پہلے تو ایسے شخص کو جس نے دیوان حافظ کا مطالعہ نہ کیا ہو، مشکل ہی سے پڑھا لکھا آدمی سمجھا جا سکتا تھا، عوام تو عوام بعض خواص تک اس سے فال نکالتے تھے،

اب چونکہ فارسی کا مذاق کم ہوگیا ہے، اس لیے مولانا سجاد حسین صاحب نے اس کا سلیس اردو ترجمہ کردیا ہے، اور ضروری تلمیحات کی تشریح بھی کردی ہے، اس ترجمہ سے کم غیر فارسی داں طبقہ آرز سے مستفیض ہو سکے گا۔ اس کی طباعت و اشاعت میں سب رس کتاب گھر نے بڑی خوش مذاقی کا ثبوت دیا ہے،

"م، ج"

جلد ۹۲۔ رجب المرجب ۱۳۸۳ھ مطابق ماہ دسمبر ۱۹۶۳ء۔ عدد ۶

مضامین